JC.17.Pl.7.

37
27 A
14

ARA 317

DIVI
THOMAE
AQUINATIS
DOCTORIS ANGELICI
ORDINIS PRAEDICATORUM
OPERA.
EDITIO ALTERA VENETA

ad plurima exempla comparata, & emendata.

ACCEDUNT

Vita, ſeu Elogium eius a IACOBO ECHARDO diligentiſſime concinnatum & BERNARDI MARIAE DE RUBEIS in ſingula Opera Admonitiones prævіæ.

TOMUS DECIMUSQUARTUS

complectens QUAESTIONES DISPUTATAS DE POTENTIA.



VENETIIS,
MDCCL.

Cudebat IOSEPH BETTINELLI

EX PRIVILEGIO EXCELLENTISSIMI SENATUS.

Digitized by Google

Digitized by Google

FR. IO FRAN. BERNARDI MARIAE
D E   R U B E I S
ORDINIS PRAEDICATORUM
ADMONITIO PRAEVIA,
in qua

I. Veteres Scriptores omnes inter germana S. Thomæ Opera Quæſtiones Diſputatas recenſent.

II. Commentarii in eaſdem elucubrati a Xante Mariali. In Græcum nonnulla translatæ, ubi de cognomine Aquinatis agitur, diverſimode a Græcis Interpretibus expreſſo.

III. Scholæ indicantur, ac tempora definiuntur, ubi, & quando prædictas Quæſtiones Thomas agitavit, elucubravitque.

IV. De anno, data occaſione, diſſeritur, quo Sanctus Doctor Neapolim ad docendum a Rege Carolo accitus eſt.

V. Prolixum Supplementum, quod occurrit in Articulo ſecundo Quæſtionis quartæ de potentia, ad examen vocatur: vindicaturque ſuppletorum peritia, & bona fides.

VI. Reginaldi Lucarini emendationes, aliæ adprobatæ, reiectæ aliæ. Variantes divinarum Scripturarum lectiones frequentius adhibitæ ab Aquinate.

I. INtegro ac prægrandi Volumine, quod octavum numeratur in Romana anni 1570. editione, Sancti Thomæ Aquinatis *Quæſtiones* continentur, quas vulgo *Diſputatas* appellamus. Inſcriptæ ſunt, decem *de Potentia*, ſexdecim *de Malo*, octo *de Spiritualibus creaturis*, *de Anima*, *de unione Verbi Incarnati*, *de Virtutibus*: novem denique ſupra viginti *de Veritate*.

Habitas ab Aquinate Quæſtiones huiuſmodi, dum in rem Theologicam tradendam incumbebat in Scholis, diſertiſſimo produnt teſtimonio Veteres. Ptolomæus Lucenſis adeſt primus. Libro XXII. Hiſt. Eccl. Capite XXII. ſic ait: „ Ipſo (Thoma) Magiſtrato (anno cadente 1256. vel inſequente,) fecit Quæſtiones *de Veritate*. Poſt tres annos ſui Magiſterii (anno 1260. vel 1261.) redit in Italiam, „ tempore videlicet Urbani quarti... Fecit tunc temporis (ſub Clemente IV. Suc„ ceſſore, ac ferme triennio *vacantis* poſt ipſum Romanæ Sedis,) Quæſtiones *de* „ *Spiritualibus Creaturis*, *& de Anima*, *& de Virtutibus*, (ut ipſe Ptolomæus ha„ bet Capite inſequente XXXIX.) Et hoc etiam tempore (Gregorii X.) Quæſtio„ nes pertractavit (eiuſdem verba ſunt Libro XXIII. Capite XI.) *de Potentia Dei* „ *& Creaturis*. “ In aliis Codicibus apud Echardum, & Oudinum legimus, *& Creaturæ*: hoc eſt, *de Potentia Dei*, *& Creaturæ*. Auctoris menti optime conſonat hæc lectio. Chronologiæ pars, quam exhibet Ptolomæi textus, inſequente Capite diligentius illuſtranda.

Paucis verbis integrum Opus memorat Guillelmus de Tocco in Aquinatis Vita Capite IV. *Scripſit inſuper*, inquiens, *Quæſtiones de Potentia*, *de Veritate*, *& Malo: magna volumina*. Diligentiore narratione rem exequitur Bartholomæus Logotheta in Fragmento, quod Baluzius edidit: *De Quæſtionibus Diſputatis partes tres. U-*

Digitized by Google

nam diſputavit Pariſius, ſcilicet de Veritate: aliam in Italia, ſcilicet de Potentia Dei, & ultra: aliam item Pariſius (ab anno 1269. ad 1271.) *ſcilicet de Virtutibus, & ultra*. Abs titulo primæ Quæſtionis inſcribuntur ſingulæ Partes. Paria verba ſunt Nicolai Triveti in Chronico ad Annum 1274. apud Dacherium: „Scripſit & primam „ partem de Quæſtionibus Diſputatis, *de Veritate*, & ultra: quas Pariſius diſputavit. I- „ tem Secundam partem de Quæſtionibus Diſputatis, *de Populo Dei* (leg. *de Potentia* „ *Dei,*) & ultra: quas in Italia diſputavit. Item & tertiam partem de Quæſtioni- „ bus Diſputatis, quarum initium eſt *de Virtutibus*: quas diſputavit, cum ſecundo „ Pariſius legeret. “

Accedunt Ioannes Columna, Petrus Rogerius, ſeu Clemens Papa VI. & Bernardus Guidonis. Primus hæc habet: *Queſtiones de Veritate, de Spiritualibus Creaturis, de Potentia Dei, de Virtutibus, de Anima*. Alterius verba ſunt: *Queſtiones de Veritate, item Queſtiones de Potentia Dei, item Queſtiones de Anima, item Queſtiones de Virtutibus, item Queſtiones de Malo, item Queſtiones de Spiritualibus Creaturis:* quo loco diſerta fit mentio *Queſtionum de Malo*, quas reticet Ioannes de Columna. Tertius denique ſic ait: „ Scripſit idem Doctor non parva Volumina *Que-* „ *ſtionum de diverſis materiis*, per diverſos Articulos diſtinguens, & proſequens, & „ elucidans veritatem. Quæ intitulantur *Queſtiones de Veritate*, item Quæſtiones „ *de Anima*, item Quæſtiones *de Virtutibus*, item Quæſtiones *de Malo*, item Quæ- „ ſtiones *de Spiritualibus creaturis*. “ Ubi *Queſtiones de Potentia* deſiderantur. His denique paria ſcripto reliquerunt S. Antoninus, & Pignonus, & Valleoletanus.

Opponat fortaſſe quiſpiam, inter peculiares huiuſmodi Quæſtionum titulos reticeri apud omnes laudatos Nomenclatores Quæſtionem illam, quæ in editis exemplis proſtat, *De unione Verbi Incarnati*. Dubium nullum te moveat; ac procul eſto ſcrupulus omnis: tum quia Quæſtionem illam, utpote unicam, ſub alio Quæſtionum titulo comprehendiſſe dicendi ſunt, qui expreſſam eiuſdem non ingerunt mentionem: tum quia Valleoletanus in ſuo, quem texuit, Operum Thomæ Catalogo, diſerte ac ſpeciatim Quæſtionem memorat, *De unione Verbi Incarnati:* tum poſtremo quod eadem recenſita legitur in vetuſtis Codicibus MSS. quos affert Iacobus Echardus, Pariſienſibus duobus, ac duobus Anglicanis, per hæc verba: *Thomæ de Aquino QQ. de Anima, de Virtutibus, de Amore* (leg. de Unione) *Verbi Incarnati, de Spiritualibus creaturis*.

Hæc vetuſta attentiore mente expendentibus monumenta, duo nobis occurrunt, quæ colligi debeant. 1. Memoratas Quæſtiones, quæ *Diſputatæ* vocantur, pluribus olim in Voluminibus collectas proſtaſſe. 2. Eaſdem poſtea coordinatas fuiſſe, treſque in Partes redactas. Huiuſmodi *Queſtionum* recenſet Guillelmus de Toeco *volumina magna:* & *non parva volumina* Bernardus Guidonis. Plurium Voluminum numerum indicant Codices, qui ante annum 1300. venales proſtabant in Pariſienſi Univerſitate, ut adnotatum legimus in Libro Rectoris eiuſdem apud Echardum. V. g. *Queſtionum de Veritate LXV. pecias: Queſtionum de Potentia XXVIII. pecias: Queſtionum de Spiritualibus Creaturis V. pecias: Queſtionum de Malo XXVIII. pecias: Queſtionum de Anima, & de Virtutibus XXIV. pecias*. At Quæſtionum denique omnium *tres* numerant *partes* Ptolomæus Lucenſis, Bartholomæus Logotheta, Nicolaus Trivetus.

II. Digniſſimum cenſuit Opus, quod commentariis illuſtraret Xantes Mariales, nobili apud Venetos ortus familia, conventus SS. Ioannis & Pauli inſignis alumnus. Tomi duo in fol. prodierunt *Bononiæ ex Typographia HH. de Duciis* 1658. Lucem non viderunt alii, quos paraverat. Titulus eſt: *Ampliſſimum Artium Scientiarumque omnium Amphitheatrum: hoc eſt, De Rebus univerſis celeberrimæ Queſtiones Diſputatæ ab orbis Oraculo Divo Thoma Aquinate Eccleſiæ Doctore, ad hanc uſque diem a nemine expoſitæ, nunc primum in lucem prodeunt cum Commentariis*. In Præfatione ad Auctorem, quantum ex huiuſmodi Quæſtionum lectione profecerit, his verbis prodit Mariales: *Ego octuagenarius ſum, & ab ineunte ætate in ſtudiis conſumptus.*

Digitized by Google

ptus. Fateor ſincere, his tribus vel quatuor annis, quos in edendis his Commentariis conſumpſi, me longe plus profeciſſe, quam toto decurſu prioris vitæ meæ.

Innumera, ad utramque Theologiam, *Naturalem*, & *Revelatam*, argumenta pertinentia, in his pertractat Quæſtionibus Sanctus Thomas, & copia eruditionis, & diſſerendi ſubtilitate. Digniſſimæ habitæ ſunt nonnullæ, quæ græce redditæ Græcis hominibus innoteſcerent. Codicem Bibliothecæ, olim Seguerianæ, poſtea Coisliniaæ, profert Echardus: in quo *Quæſtiones Diſputatæ de Potentia Dei, & de Spiritualibus Creaturis*, græce tranſlatæ continentur. In eadem Bibliotheca typis edita adnotatum legimus a Bernardo de Montfaucon, Quæſtiones illas, quæ græce redditæ ſunt, numerari duas: ac Priorem *de Potentia* in novem libros tributam eſſe, quos putaverim novem eſſe priores Quæſtiones, vulgo *de Potentia* inſcriptas: poſterioremque *de Spiritualibus creaturis* in Capita undecim, hoc eſt *undecim Articulos* eiuſdem Quæſtionis. Caret prior Interpretis nomine. Hanc pars altera præfert inſcriptionem: Βιβλίον τῦ σοφωτάτυ καὶ λογιωτάτυ κυρῦ Θωμᾶ τοῦ πρεδικάτορος, ἤτοι κήρυκος &c. *Liber Sapientiſſimi & Doctiſſimi Domini Thomæ Prædicatoris, vel Præconis &c.*

In Cæſarea Vindobonenſi Bibliotheca iuxta Reimannum Lib. V. Cod. CCL. n. 27. (ait Echardus) exſtant græce ex *S. Thomæ Aquinatis QQ. Diſput. de Potentia Dei, Exeepta de Proceſſione Spiritus Sancti*. In eiuſdem Bibliothecæ Catalogo, quem Neſſelius poſt Lambecium vulgavit, Cod. CXC. num. 27. hæc habentur: *Ex S. Thomæ Aquinatis Queſtionibus diſputationum de Potentia Dei, Exeerpta de proceſſione Spiritus Sancti*. Titulus, & principium eſt: Θωμᾶ τῦ ἀπὸ τῆς κηρύκων τάξεως, καὶ διδασκάλυ παρὰ Λατίνοις τῆς ἱερᾶς τῶν χριστιανῶν γεγονότος θεολογίας &c. *Thomæ ex Ordine Prædicatorum, & apud Latinos Sacræ Chriſtianorum Theologiæ Magiſtri &c.* Quæ quidem *Exeerpta* deprompta ſunt ex Quarto Decimæ quæſtionis Articulo, inter eas, quæ *de Potentia* inſcribuntur: ubi inquiritur, *utrum Spiritus Sanctus procedat a Filio*.

Refert demum Echardus ex catalogo Bibliothecæ Vaticanæ, Græcum Excerptum *ex Quæſtionibus de Malo ſapientiſſimi Thomæ de Aquino, numero, & ordine Articulorum omnium ſervatis*. Quiſnam huiuſmodi verſionum Auctor dici debeat? Hanc ſpartam ornarunt Græci homines, & Latini græce docti. Sæculo tertiodecimo inter Noſtrates claruit Guillelmus Bernardi, Gaillacenſis dictus, quod Gaillacum, nobile Occitaniæ ad Tornem fluvium Oppidum, patriam haberet, in Ordinem Toloſæ adlectus. *In Græciam transfretavit*, (Bernardi Guidonis verba ſunt apud Echardum:) *pervenitque Conſtantinopolim, ubi & locum ad habitandum accepit anno 1298. ibique libros Fratris Thomæ de Aquino e latino græcos fecit*. Quinam fuerint iſti libri, non indicat Bernardus. Ætate ſequiore Marſilius Ficinus dicitur, iubente Laurentio de Medicis, græcas operum aliquorum Thomæ verſiones concinnaſſe, quæ in Laurentiana Florentina Bibliotheca adſerventur. Optandum, ut diligentiores Catalogi eaſdem tandem aliquando præſtent: quod an præſtitum hactenus fuerit, ignotum mihi.

Græci quatuor Scriptores memorantur, qui operam ſuam contulerint. *Maximo Planudi* tribui ſolet græca verſio *Summæ Theologicæ*. Auctor verſionis *Summæ contra Gentes* dicitur *Demetrius Cydonius*. Græce vertit *Opuſcula* quædam *Prochorus Presbyter Monachus*. Denique græca *Quæſtionum Diſputatarum*, quas memoravimus, tribui verſio ſolet *Gennadio*, qui primus Conſtantinopoleos, poſt Orientalis Græcorum Imperii excidium, renunciatus fuit Patriarcha, dictus ante ſuſceptam dignitatem *Georgius Scholarius*.

Non erit operæ diſpendium poſtremo loco admonere, Thomæ noſtri cognomen in hiſce Codicibus græcis varie ſcriptum legi: eaque varietate deceptos, in errorem abiiſſe Scriptores. Diligentiſſimo Echardo admonitionem debemus: debet ille Petro Lambecio. Scriptum aliquando legimus, τῦ ἀκίνυ, alias δὶ ἀκυίνυ, & δὲ ἀκίνυ, item ἀπὸ τῦ κυίνυ, ac demum τῦ ἀγχίνυ. Hinc deceptus Io. Iacobus Friſius (verbis utor Lambecii Libro I. Biblioth. Cæſ. Vindob. pag. 146. & 147.) novum ſibi finxit autho-

tho-

thorem *Thomam Anchinum:* qui revera non eſt alius ab Aquinate. Valere quoque idem Lambecius iubet Antonium Verderium in Bibliotheca Conſtantinopol. eiuſque exſcriptorem Poſſevinum Tomo III. Apparatus Sacri, legentes *Thomam Theacinum*, ipſumque exiſtimantes ab Aquinate diverſum. Quid? quod *Thomas Anort*, eodem admonente Lambecio, in Catalogo Poſſeviniano occurrit: qui non alius demum, quam noſter Aquinas.

III. Loca, atque tempora, ubi & quando *Diſputatas Quæſtiones* agitavit Sanctus Thomas, indicant, ac definiunt laudati probatiſſimi Scriptores. Logothetæ, & Triveti verba ſunt: *Quæſtiones de Veritate, & ultra Pariſius diſputavit*. Quod idem Opus ab Aquinate compoſitum, Ptolomæus adnotat, *ipſo* Thoma *iam Magiſtrato*, ſeu ad gradum Magiſterii in Pariſienſi Univerſitate promoto. In Diſſertatione de Commentario in quatuor Sententiarum libros, amplo ſermone oſtendimus, Aquinatem noſtrum anno 1253. ſuos *in Sententias* inchoaſſe Commentarios, Baccalaurei munere fungentem in Schola Fratris Eliæ Bruneti. Diſſidio moto a Guillelmo de Sancto Amore, ab aliiſque Pariſienſibus Magiſtris, denegata fuit ac dilata *licentia*, quæ pro more anno 1254. concedi Thomæ debuerat, ut eaſdem exponere *Sententias* pergeret, tamquam Magiſter. Datæ, factæque *licentiæ* anno 1256. ineunte ab Univerſitatis Cancellario: obſtiterunt pervicaces Magiſtri: *Suamque aulam*, ſeu *principium ſui regiminis habere*, ut inquiebant, ſeu theſim publicam in Aula Archiepiſcopali propugnare coram palamque non potuit, ut laurea Doctoris aut Magiſtri donaretur. Diſſidio demum anno 1256. aut inſequente 1257. compoſito, agnitus pro Magiſtro Aquinas, regere nomine ſuo Scholam cœpit. Hinc factum, ut cum ſuperioribus diſſidii annis, numquam intermiſſis lectionibus, explanaſſet *Sententias* Thomas, earum loco poſt ipſum diſſidium compoſitum, *Quæſtiones de Veritate* integro biennio traderet. Tempus ergo notum, quo pars hæc *Diſputatarum Quæſtionum* elucubrata a Thoma fuit.

Pars altera ſequitur, de qua ſic habent Logotheta, & Trivetus: *Aliam partem Quæſtionum de Potentia Dei, & ultra ſcripſit in Italia*. Non iſtas, ſed quæ inſcribuntur *de Spiritualibus creaturis, de Malo, & de Virtutibus* ab Angelico Præceptore *in Italia* pertractatas, diſertiſſime refert Ptolomæus. Viri probatiſſimi, qui Sancti Thomæ *auditor fuit, familiarem* cum ipſo *multo tempore* conſuetudinem habuit, cum eoque demum extremis vitæ annis comes adlectus itinera confecit, cæteris fortaſſe præferenda fides, & auctoritas.

Reditus Thomæ in Italiam, commorationis eiuſdem in diverſis Italiæ locis, reditusque in urbem Pariſiorum definire tempora præſtat, ut quo demum tempore hanc alteram *Quæſtionum* partem confecerit, clarius innoteſcat. Verba refero Ptolomæi Lucenſis Libro XXII. Capite XXII. *Poſt tres annos ſui Magiſterii redit in Italiam, tempore videlicet Urbani IV.* Ait etiam Capite XXIII. *Anno Domini M. CCLXI. Urbanus IV. in Cathedra Petri ſedet, aſſumptus in Decollatione S. Ioannis Baptiſtæ*, (die 29. Auguſti.) Et Capite XXIV. *Tunc Frater Thomas redit de Pariſiis ex certis cauſis: & ad petitionem Urbani multa fecit, & ſcripſit*. Ex his collige duo. 1. Poſt 29. Menſis Auguſti diem anni 1261. in Italiam remigraſſe Aquinatem. 2. Verba illa Ptolomæi, *poſt tres annos ſui Magiſterii*, non ita preſſo rigidoque calculo computanda, ut completo triennio ſtatim Italiam ingreſſus fuerit Thomas. Lauream Magiſterii ab ipſo acceptam vel anno 1256. vel inſequente 1257. iam adnotavimus. Triennium illud exinde ſi numeres, completum illud habes vel anno 1259. vel anno 1260. ſupremum adhuc Eccleſiæ Pontificatum tenente Alexandro IV. Diſceſſerit ergo Pariſiis poſt illud triennium Thomas, itinera quædam prolixiora confecerit negotiorum cauſa, remigraveritque in Italiam anno 1261. poſt diem 29. Menſis Auguſti: quo tempore Sedem Romanam obtinebat Urbanus IV. Meliore digeri fortaſſe ratione non poteſt chronographia, quam ſatis implexam fatetur Iacobus Echardus.

Quænam ſcripſerit, in Italiam redux, opera Thomas, refert Ptolomæus Capite citato XXIV. Libri XXII. Mandante Urbano IV. qui breviores Viterbii, & Urbevete-

veteri diutiores moras traxit, compoſuit S. Doctor *Opus continuum in Quatuor Evangelia*, & *Officium Corporis Chriſti*, & *Tractatum contra errores Græcorum*. Pergit ille alias eiuſdem lucubrationes recenſere: „ Iſto autem tempore tenens ſtudium „ Romæ, quaſi totam *Philoſophiam*, ſive *Moralem*, ſive *Naturalem* expoſuit, & „ in ſcriptum ſeu Commentum redegit: ſed præcipue *Ethicam*, & *Mathematicam*, „ (leg. *Metaphyſicam*,) quodam ſingulari & novo modo tradendi. Scripſit etiam „ tempore eiuſdem Pontificis *Librum contra Gentiles*, & *Quæſtiones de Anima*. Ex„ poſuit *Iob*, & quædam alia Opuſcula fecit. “

Memoratas *Quæſtiones de Anima* par eſt intelligere *viginti & unum Articulos*, qui ſub titulo *Quæſtionis de Anima* locum habent in editis exemplis poſt Quæſtionem *de Spiritualibus Creaturis*. Eoſdem igitur Articulos, tempore Urbani IV. ſcriptos fuiſſe, conſtat. Ad idem pertinere tempus pro certo habeo novum inceptum Opus in Sententiarum libros, de quo Ptolomæus Libro XXIII. Capite xv. ſic habet: *Scripſit etiam eo tempore, quo fuit Romæ, de quo ſupra dictum eſt* (Libro præcedente XXII. Capite xxiv.) *iam Magiſter exiſtens, Primum ſuper Sententias*. Quo de Opere, quod periit, egimus in ſuperiore Diſſertatione Capite iv.

Vita mortali Urbanus IV. migravit anno 1264. die 2. Octobris. Inſequentis anni 1265. Februario Menſe, ad Summum Pontificatum provectus eſt Clemens IV. ipſumque tenuit ad exeuntem Menſem Novembrem anni 1268. Diem emortualem Ptolomæus Libro XXII. Cap. xxxviii. definit *Feſtum Beati Andreæ*, ſeu diem 30. eiuſdem Novembris: diemque præcedentem 29. adſignant alii. Adnotante laudato Scriptore Capite xxxix. *huius* (Clementis IV.) *tempore* florebat Sanctus Doctor, ac *ſcripſit Summam Theologicam .... Iſtius Summæ tres partes quaſi ſcripſit tempore iſtius Pontificis* (Clementis IV.) *& vacationis ſequentis: quod fuit ſpatium duorum annorum, & ix. Menſium*. Kalendis nempe Septembris anni 1271. Thealdum Vicecomitem Placentinum, Archidiaconum Leodienſem, qui in obſequium Chriſti trans-mare in Syria apud Ptolemaidem degebat, in Summum Pontificem elegerunt Viterbii poſt diuturnas diſcordias Cardinales: iſque Gregorii X. nomen adſumpſit. Narrare pergit Ptolomæus: *Fecit etiam*, inquiens, *tunc temporis Quæſtiones de Spiritualibus Creaturis, de Malo, de Virtutibus*. Quæ verba, *tunc temporis*, non adeo definita ſunt, quin eo ſpatio intelligamus comprehenſos, tum annos Pontificatus Clementis, tum vacationem ſequentem ad Gregorii X. electionem. Unde iam certo innoteſcit, prædictas pertractaviſſe Thomam *Quæſtiones de Spiritualibus creaturis, de Malo, de Virtutibus*, poſt annum 1265. quo Romanam in Sedem conſcendit Clemens quartus. Quo vero in loco eas tradiderit Aquinas, an Romæ, an Peruſii, an Viterbii, quibus in locis ſedem habuit Clemens, an alibi, dixerit nemo. In Scholis abſque dubio noſtris verſavit eaſdem, ſcripſitque Thomas.

Sequitur pars tertia *Quæſtionum*: quas inſcriptas *de Virtutibus, & ultra*, (nempe *de Malo, de Anima, de Spiritualibus Creaturis*) produnt Logotheta, ac Trivetus: eaſque *diſputatas* aiunt, *cum ſecundo Pariſius legeret* Aquinas. In argumento Quæſtionum diſſidet laudatus Ptolomæus: temporis notam confirmat. Verba eius ſunt Libro XXIII. Capite xi. *Hic Doctor, tempore huius Pontificis* (Gregorii X.) *ſcripſit ultimam partem Summæ.... ſed non complevit, morte præventus. Hoc etiam tempore diſputavit Quæſtiones de Potentia Dei, & Creaturis* (al. *& Creaturæ*.) *Scripſit etiam ſuper Philoſophiam: videlicet de Cælo, & de Generatione, ſed non complevit*. Gregorium X. anno 1271. die 1. Septembris ad Summum Pontificatus apicem evectum, adnotavimus. Thomam noſtrum Pariſienſibus Ordinis Comitiis anno 1269. ad ſacram Pentecoſten adfuiſſe, iterumque Gymnaſio Saniacobæo datum eſſe præſidem, vetuſtis monumentis evincit Echardus in eius Elogio. Ad annum uſque 1271. vergentem ad finem, Theologicam rexit Scholam: regimen ceſſit F. Romano de Roma, ex Urſinorum gente prognato: remigravitque in Italiam. Pro more ſuo in ſacras tradendas litteras incumbebat, quas iterum Romæ docuit, donec anno 1272. ab Rege Carolo Neapolim accitus eſt ad docendum. Hæc tradunt o-

mnia

Digitized by Google

mnia Ptolomæus Lucenſis Libro XXIII. Capite xvi. Guillelmus de Tocco in Vita Capite viii. aliique Scriptores noſtræ gentis apud Echardum. Hinc demum conficitur, tertiam partem *Quæſtionum*, quas vocant *Diſputatas*, Pariſiis elucubraſſe Thomam ab anno 1269. cadente ad annum 1271.

Non eo ſervato *temporis* ordine, quo Sanctus Doctor prædictas agitavit Quæſtiones in Scholis, præſtant eas edita exempla: neque ordinem materiæ, aut argumenti ſequuti ſunt Editores, ſive quem Logotheta & Trivetus exhibent, ſive quem tradidit Ptolomæus Lucenſis, ſive quem demum repræſentant alii veteres, quos laudavimus, Nomenclatores. Rem parvi licet momenti, admonitione noſtra intactam præterire non licuit.

IV. Neapolim ab Rege Carolo anno 1272. accitum Thomam, memoravimus. Hanc geſtorum ipſius Thomæ chronographiæ partem liceat ἐν παρόδῳ diligentius illuſtrare. Regium Diploma legitur apud Magiſtrum Aquarium in calce Tractatus *de ſignificationibus terminorum*, & apud Nicolaum Toppium in Bibliotheca Neapolitana pag. 290. datum *Neapoli Menſ. Octobris*, *16. eiuſdem* 1274. Enorme, nullaque venia dignum, cubat mendum in anno. Eo namque anno 1274. ad cælites evolaverat Doctor Aquinas die 7. Martii: quomodo ergo *Menſe Octobri* potuerit Neapolim advocari ad docendum?

In ipſo Diplomate hæc habentur verba: „ Unam unciam auri ponderis generalis, pro quolibet Menſe, quamdiu ibidem legerit (Thomas,) ſibi provideri velimus.... Mandamus, quatenus ad requiſitionem Prioris. . . . prædicta uncia auri .... per Dohenarios Neapoli de proventibus Dohannæ, quam anno præſenti *primæ Indictioni* exercent....ſine difficultate qualibet ſatisfieri faciatis. " *Doana*, *Duana*, vel *Dohana*, & *Dohanna* ædes eſt, in quam fiſcales reditus, vectigalia, portoria, & alia id genus tributa pro mercibus, & mercium tranſvectione inferuntur. Hinc *Dohenarii*, & *Dohanarii*, qui *Doanæ* vectigalia ac tributa exigunt, vel recipiunt. His Neapolitanis Miniſtris ab Rege Carolo mandatum, ut auri uncia ſolveretur Thomæ in ſingulos menſes, quæ pro ſtipendio decreta fuerat. Datum vero abſque dubio Diploma Regium anno *prima Indictione* inſignito. Reiice ergo annum 1274. notatum ~~*Indictione ſecunda*. Annum præcedentem 1273.~~ indicat ipſa *Indictio prima*: quæ tamen & annum 1272. indicare poteſt a die prima Septembris. *Græcorum* hæc dicitur Indictio, & Conſtantinopolitana. Admonet Muratorius Tomo I. de Antiquitatibus Italicis Medii ævi Diſſertat. viii. col. 439. innumeris etiam in Italia exemplis conſtare, novam Indictionem computari conſueviſſe a Kalendis Septembris: aut ſerius, eodem tamen Menſe, nimirum a die 24. (quæ Indictio *Conſtantiniana* appellatur, & *Imperatoria*.) Eadem eſt eiuſdem animadverſio Tomo III. Diſſert. xxxiv. col. 48. poſt ſæculum Eccleſiæ nonum fere ſemper uſurpatam legi Indictionem Græcorum: exempla tamen non raro occurrere Indictionis Conſtantinianæ a die 24. Septembris, & *Romanæ* ſeu Pontificiæ ab Kalendis Menſis Ianuarii deductæ. Multiplicem huiuſmodi uſum Indictionis mihi proprio deprehendere experimento in vetuſtis chartis frequentiſſime contigit. Hinc pronus feror, ut *primam Indictionem* in Diplomate Caroli Regis, deductam a Kalendis Septembris anni 1272. accipiam: datum quippe Diploma legitur *Menſe Octobre*.

Quæſtionem dirimit omnem Ptolomæi Lucenſis auctoritas. Sic habet ille Libro XXIII. Capite x. „ Cum ego (ipſe Ptolomæus) cum ipſo (Thoma Aquinate) „ venirem de Roma (Neapolim verſus, quam in urbem accitus fuerat;) declinavit (ipſe Thomas) Molariam ad Caſtrum Domini Richardi Cardinalis: ibique „ præfatus Doctor infirmatus eſt de tertiana, ſocius vero ſuus Frater Raimundus de „ continua gravi... Tunc Venerabilis Doctor recepit reliquias Beatæ Agnetis, quas „ ex devotione ſecum ferebat de urbe: & miſit dicto Fratri (Raimundo,) quod „ ſuper ſe poneret, & haberet plenam fidem in eis. Quod & fecit, & curatus eſt „ ultra ſpem Medicorum. Propter quam cauſam diſpoſuerat, *ſingulis annis* facere „ *feſtum ſolemne de ipſa*, cum bona refectione Fratrum: quod *& illo anno fecit*

„ *Nea-*

Digitized by Google

„ *Neapoli*. Sequenti vero tranſiit ad Deum. “ Quo ex loco certiſſime conſtat, peculiari ſolemnitate Thomam celebraſſe *Neapoli* feſtum diem Sanctæ Agnetis, anno præcedente *tranſitum* eius *ad Deum:* anno ſcilicet 1273. Itaque hoc eodem anno Neapoli degebat Aquinas Menſe Ianuario, quo in diem 21. incidit Feſtum Beatæ Agnetis: adeoque iam primo eiuſdem anni 1273. menſe ſacras litteras Neapoli tradebat in Scholis. Fuerit ergo ab Rege Carolo eam in Urbem ad docendum accitus poſtremis anni 1272. menſibus: ac ſane datum diploma dicitur tum *Indictione prima*, tum *Menſe Octobre*. Hinc dicendum eſt, vel ipſo labente Menſe Octobri, aut etiam Septembri *Roma* exiviſſe Thomam, (quod narrat Ptolomæus:) ad Caſtrum Cardinalis Ricardi ex itinere divertiſſe: receptaque poſt Tertianam febrim valetudine, Neapolim ingreſſum eſſe, litteras ſacras traditurum. Echardum conſule in Notis ad Elogium Thomæ.

V. Inter Animadverſiones in textum Sancti Thomæ, typis editas Romæ a Reginaldo Lucarino anno 1666. ſic habet ille ad Artic. 2. Quæſt. IV. de Potentia: „ Magna, inquiens, eius pars non eſt Sancti Thomæ, ſed Vincentii Baldelli (Ban-„ delli) de Caſtro-novo, qui fuit Theologiæ Magiſter inſignis, & Generalis Or-„ dinis noſtri. “ Raimundus Capiſuccus in Controverſia XXIV. de Propitiatorio pag. 575. *Optaſſem*, inquit, *ut hic Auctor hujuſmodi aſſertionis rationem, vel patronum attuliſſet, cum ait: Art. 2. Qu.* IV. *de Potentia non eſſe Divi Thomæ*.

Rem ego diligentius enarro. Venetiis prodierunt *Quæſtiones diſputatæ*, anno 1503. fol. typis Heredum Octaviani Scoti, duobus Voluminibus comprehenſæ, quæ *reviſæ, & emendatæ dicuntur per Magiſtrum Ordinis F. Vincentium Bandellum de Caſtro-novo*. Is anno 1501. Sabbato Vigilia Pentecoſtes, 20. Maii, Romæ ad ſummam Ordinis præfecturam evectus fuerat. Iam ante prodierant illæ ſeiunctim, ac ſimul collectæ. Romanam editionem memoro typis *Arnoldi Pannartz* 1476. fol. Voll. 2. & Colonienſem, typis *Henrici Quentel* 1499. & inſequente.

Colonienſis hæc editio præſto mihi eſt, cui titulus: *Quæſtiones Diſputatæ Angelici Doctoris Sancti Thomæ Aquinatis Ord. Præd. per ſacrarum litterarum Profeſſorem eximium Magiſtrum Theodericum de Suſteren, inſignis Conventus Colonienſis eiuſdem Ordinis Regentem profundiſſimum, in luculentam erectæ conſonantiam*. In calce Voluminis hæc habentur: *Impreſſa Agrippinæ, opera atque impenſis providi Viri Henrici Quentell, civis eiuſdem, anno Salutis humanæ nonageſimo nono ſupra milleſimum quadringenteſimum*. In hac editione Articulus 2. quæſt. IV. *de Potentia*, inſcribitur: *Secundo quæritur, utrum materiæ formatio tota ſimul fuerit, an ſucceſſiva*. Tum argumenta quatuor ſupra triginta opponuntur: quæ eadem ſunt, ac in editione Bandelli, & Romana Pii V. aliiſque ſequioris ævi. Sequuntur argumenta proluſoria, quæ inſcribi ſolent *Sed contra:* quæ decem in prædictis omnibus editionibus numerantur. Decretoria ſuccedit Thomæ reſponſio, quam vulgo *Corpus Articuli* vocant. Poſtrema verba in editione Colonienſi hæc ſunt: *Et tunc per Veſpere intelligitur cognitio rei in propria natura, per Mane vero cognitio in Verbo*. Prolixum in editione reviſa a Bandello, & in aliis poſterioribus additamentum ſequitur, quod incipit: *Secundum vero alios Sanctos, per iſtos dies & temporalis ordo, & productionis rerum ſucceſſio oſtenditur*. Deſinit vero: *Ut neutri harum expoſitionum præiudicetur, utramque opinionem ſuſtinentes, utriuſque rationibus reſpondendum eſt*. Hinc ſolutiones habentur, tum ad priora 34. argumenta, tum ad 10. poſteriora: quæ in Editione Colonienſi deſiderantur omnia. Admonere mihi liceat, Diſputatas huiuſmodi Quæſtiones eadem in editione Colonienſi vocari *Materias:* adeoque numerari *Materiam primam* de Potentia Dei, *Materiam ſecundam* de Potentia generativa in divinis, *Materiam tertiam* de Creatione, *Materiam quartam* de Creatione informis materiæ; ac pari modo reliquas omnes.

Apud laudatum Theodoricum de Suſteren animadverſio ſequitur, quæ præteriri non debet, prædicto *ſecundo Articulo* Quæſtionis quartæ *de Potentia* ſubiecta: *Iſtam* (inquit ille) *Quæſtionem nullibi reperimus, Beatum Thomam compleviſſe: ſed ta-*

men eius complementum cum ſolutionibus argumentorum ex tribus aliis paſſibus ſuæ doctrinæ haberi poteſt facillime: ſcilicet P. I. Qu. lxxiii. *per totum: item* in Secundo ſcripto diſt. xii. Art. 4. *& in* de Veritate, Materia (*ſeu Quæſtione*, viii. & xvii. *Talis igitur, qui huius petit ampliorem declarationem, & argumentorum ſolutionem, ad illos recurrat paſſus*. Loca a Theoderico indicata expendimus: quorum tamen index, prælo errante, vitioſus eſt. Quæſtio *primæ partis* lxxiv. numeranda fuerat, quæ inſcribitur: *De omnibus ſeptem diebus in communi*, ac tres in Articulos tributa eſt. Ad hanc etiam rem pertinent præcedentes quæſtiones, nempe lxvii. & quæ ſequuntur. Articulo quarto duodecimæ Diſtinctionis adde *Art.* 3. & 2. præcedentes. Quæſtionis denique *de Veritate* octavæ expende articulos 16. & 17. Ex his potiſſimum locis Bandellus prompſit quæ in eodem Articulo ſecundo Quæſt. iv. *de Potentia* ſupplevit ipſe.

Iam vero vitio primo verti Lucarino poſſe videtur, quod *magnam* Articuli præfati partem *Vincentio Bandello* adſcripſerit: partemque non indicaverit proprio Sancti Doctoris calamo confectam. Hanc in Editione Romana, ac Veneta Dominici Nicolini, ut par erat, indicatam legimus marginali ſequenti Nota: „ Hæc autem „ ab illis verbis Corporis, *Secundum vero alios Sanctos*, uſque ad finem Articuli a „ Patre Vincentio a Caſtro-Novo adjecta ſunt. “ Præcipuos deinde memoratos fontes, alioſque, ſi qui ſunt, indigitare Lucarinus debuerat, ut Bandelli Suppletoris bona fides innoteſceret; ac certiores redderentur Lectores, genuinam Sancti Thomæ doctrinam, ſin minus eius verba ac ſtylum, in eodem offerri additamento. In Codicibus Mſs. Operum Thomæ, qui adhibiti deſcriptique fuerunt, ut ea publicam in lucem typorum beneficio prodirent, deſiderantur alicubi particulæ quædam, aut ſolutiones alicuius argumenti. Paucas, quæ occurrunt, pro data occaſione indicabimus eiuſmodi lacunas. Impletas illas quidem, ſuppletoſque defectus iam præſtant edita exempla: at omnis procul eſto ſuſpicio de doctrina invecta, quæ mentem Aquinatis in aliis fulgentem locis aut non exprimat, aut vitiatam exhibeat. Peritiſſimi Theologi ſupplementa fecerunt, quæ ex ipſo doctrinæ Thomiſticæ penu deprompta ſunt.

VI. Aliæ ~~proſtant apud~~ eumdem Lucarinum *Animadverſiones in Textum Sancti Thomæ*: quarum nonnullas, utique præcipuas, vocare præſtat ad examen. Inquit ille: „ Quæſtione vi. *De Potentia* Art. 10. in fine Cor. *quæ retrahunt ab electio-* „ *nibus:* lege, *a delectationibus*. “ Pro Articulo 10. qui prelo errante irrepſit, *nonum* repone. Docet ibidem Aquinas: *continentiam, & abſtinentjam retrahere ab electionibus, quibus homo ſenſibilibus rebus immergitur*. Non abnuerim, mentem Auctoris te optime adſequi, ſi cum Lucarino legas, *retrahere a delectationibus*. Salva genuina Codicum bonæ notæ lectione, quos inviſere ac perluſtrare non licet; quidni & prior iam vulgata lectio retineri queat? Retrahunt quippe illæ virtutes, *Continentia*, & *Abſtinentia*, animum hominis ab iis *electionibus*, quibus voluntas, paſſionum illecebris permota, amplecti poſſet delectabilia, ſenſibilibus rebus nos immergentia. Ait Doctor Aquinas 2. 2. Qu. 143. Art. un. *Primus quidem eſt motus voluntatis commotæ ex impetu paſſionis: & hunc motum refrænat Continentia, ex qua fit ut licet homo immoderatas concupiſcentias patiatur, voluntas tamen non vincatur*. Atqui vero *Continens* homo non vincitur, cum liberum conſenſum retinet, liberamque non prodit in *electionem* delectationis.

„ Quæſtione v. *De Malo* Art. 4. ad octavum: *Sed poſteri eius morerentur propter* „ *peccatum originale*. Textus iſte cenſetur a Bellarmino Controverſ. Tomo IV. *De* „ *Amiſſione Gratiæ* (Libro IV.) Capite xiii. in fine, ſic corrigendus: *Sed po-* „ *ſteri eius non morerentur propter peccatum originale*. “ Integrum accipe textum Thomæ: *Si ergo aliquis ex poſteris Adam peccaſſet, eo* (Adamo) *non peccante, moreretur quidem propter ſuum peccatum actuale, ſicut Adam mortuus eſt: ſed poſteri eius* (alicuius nempe ex Adæ poſteris, qui peccaſſet,) *morerentur propter peccatum originale*. Dubium ingerit Bellarminus, an fortaſſe corruptus hic locus dici debeat?

Non

Digitized by Google

Non cenſet, nec pronunciat, corrigendum eſſe. Verba eius ſunt: „ Communis ſen- „ tentia eſt, ſi primus homo non peccaſſet, qui totius naturæ perſonam gerebat, „ quocumque alio peccante, peccatum fuiſſe perſonale, & particulare: & ideo po- „ ſteritatem eius infici, & vitiari minime potuiſſe. Videtur quidem S. Thomas con- „ trarium iudicare Qu. v. *De Malo* Art. 4. ad ult. Sed fortaſſe corruptus eſt is lo- „ cus. “ Vitio laborare textum, ſibi colligere poſſe nonnulli videntur ex ipſius Aquinatis doctrina, qui P. II. Qu. lxxxi. Art. 2. tradit: tum *impoſſibile eſſe, quod aliqua peccata proximorum parentum, vel etiam peccata primi parentis præter primum, per originem traducantur:* tum *alia peccata actualia vel primi parentis, vel aliorum, non corrumpere naturam, quantum ad id quod naturæ eſt, ſed ſolum quantum ad id quod perſonæ eſt, ideſt ſecundum pronitatem ad actum: unde alia peccata non traduci.*

Vitium nihilominus, quod irrepſerit in textum, non agnoſcentes alii, opinionem hocce in loco traditam exiſtimant, ab Aquinate ſapientia ac ætate provectiore revocatam fuiſſe *in Summa Theologica*. Neutrum arridet aliis. Jo. Baptiſtæ Gonet verba refero Diſp. vii. *de Peccato Originali* Art. 4. Qu. iii. n. 68. „ Sed melius „ reſpondetur, ipſum (Thomam) loqui, non ex vi legis de facto ſtatutæ a Deo, „ ſed ex vi alterius decreti, quod probabiliter autumat Deum in illa hypotheſi ha- „ biturum. Nam ſatis probabile, & veriſimile eſt, quod decernente Deo, non per- „ mittere peccatum in Adamo, & permittere in eius filio; conſequenter decerne- „ ret, talem filium Adami conſtituere caput morale ſuorum deſcendentium: cum „ ratio capitis moralis potentiam ad transfundendum in poſteros peccatum, vel o- „ riginalem iuſtitiam, prout ipſi placuerit, importet. Suppoſito autem hoc decre- „ to, ſine dubio peccatum illius in iſtos deſcenderet. “ Eadem eſt Sententia Conradi Koellin in P. II. Qu. lxxxi. Art. 2. Quæ cum ita ſe habeant, textum Sancti Thomæ corrigere, aut immutare non licet, ut integrum cuique ſit, eam amplecti lectionem, & ſententiam, quæ menti S. Doctoris magis conſona videatur.

Felicior eſt Lucarini animadverſio, quæ ſequitur: „ Quæſtione vii. *de Malo* Art. „ 2. ad 16. Illa ratio **non concludit**, (Thomæ verba ſunt,) quod peccatum ve- „ niale in Purgatorio non remittatur, *ſed quod ſtatim ibi* ***non remittatur***. **Legit** Syl- „ vius III. P. Qu. lxxxvii. Art. 1. Qu. 2. §. *Deinde*, inhærens veteribus Codici- „ bus: *ſed quod ſtatim ibi remittatur*, (ſcilicet, quoad reatum culpæ.) “ Ratio, quæ adducebatur, eo innititur principio: quod *in Anima ſeparata*, cui imminet acerba Purgatorii pœna, ac dilatio vitæ æternæ, *ſtatim excitatur fervens deſiderium: fervor autem caritatis non compatitur ſecum peccatum veniale:* adeoque *in Purgatorio ſeparata Anima habere veniale non poteſt:* idemque demum *veniale peccatum non poteſt in Purgatorio remitti*. Non alia Thomæ conſentanea potuit eſſe reſponſio, niſi quod ea ratione non concluditur, *peccatum veniale in Purgatorio non remitti*, ſed *quod ſtatim ibi remittatur* ob illum caritatis fervorem: *& hoc*, inquit, *ſatis videtur probabile*. Eamdem lectionem, abſque particula negante, amplectuntur Carmelitæ Diſcalceati Salmanticenſes III. Par. Qu. lxxxvii. Art. 4. in Commentario num. 12.

Spongia indiget eiuſdem Scriptoris animadverſio, quam poſtremo loco ad examen voco. Verba ſunt: „ Qu. xiii. *De Malo* Art. 4. ad 2. Eccleſiaſtici 29. (℣. 10.) „ *Multi vero cauſa nequitiæ*. Lege iuxta Vulgatam: *Multi vero non cauſa nequitiæ*. “ Integrum profero textum: „ Dicendum, quod *fœnerare* quandoque large accipitur „ pro *mutuare*, ut patet Eccleſiaſtici 29. *Multi vero cauſa nequitiæ non fœnerari ſunt*, „ ideſt, *non mutuaverunt*. “ Ad hunc locum adnotat Cornelius a Lapide, nonnullos delere prius, *Non:* alios, poſterius. Textus græcus auctoritate Sixti V. typis editus Romæ anno 1587. ſic habet: πολλοὶ χάριν πονηρίας, *Multi cauſa nequitiæ*. Itemque Codex Alexandrinus: πολλοὶ οὖν χάριν μονηρίας, *Multi itaque cauſa nequitiæ*. Hanc lectionem pluribus græcis Codicibus confirmat Druſius: additque, Codices latinos exſtare, teſte Ianſenio, qui particulam negantem non habent. In Vulgata le-

 gimus:

gimus: *Multi non cauſa nequitiæ non fœnerati ſunt, ſed fraudari gratis timuerunt*. Senſus eſt: multos eſſe, qui a mutuo dando abhorrent, *non cauſa quidem nequitiæ*, ſeu perverſo animo; ſed eo quod *fraudari gratis*, ideſt nulla ſpe emolumenti, ſeu potius nulla ſatis idonea metuendi cauſa, *timuerunt*. At græcæ lectionis ſenſus prodit, multos per nequitiam avertere ſe a mutuo dando petentibus. Iam patet, Sanctum Thomam ſuo in Codice textum legere abſque priore negante particula potuiſſe, aut græcam ipſum ſequutum eſſe lectionem. Cur ergo Lucarinus iubeat, *legendum eſſe iuxta Vulgatam?* Utroque modo textus ille ſi efferatur, menti conſonat Sancti Doctoris.

Variantes huiuſmodi lectiones a Thoma adhibitas, adnotat alibi ſæpe Lucarinus: meliuſque conſultus non iubet corrigendas. V. g. I. P. Qu. lxxiv. Art. 3. arg. 5. verba Geneſeos Cap. 1. refert Aquinas: *Dixit Deus, fiat Firmamentum: & factum eſt ita*. Nempe lectione τῶν 70. fatente & vidente Lucarino, utitur ille: deſunt vero in Vulgata verba illa, *& factum eſt ita*. Notus etiam Lucarino fuit inſignis ipſius Thomæ locus Libro IV. contra Gentes Capite xvii. num. 2. ubi ſic ait: „ Dicit enim Apoſtolus Philippenſ. 3. (Ṿ. 3.) *Nos ſumus circumciſio, qui* „ *Spiritui Deo ſervimus*. Et licet quidam libri habeant, *qui Spiritu Domini* (vel „ Dei) *ſervimus*: tamen Græci libri, & antiquiores latini habent, *qui Spiritui* „ *Deo ſervimus*. " Sunt abſque dubio græci Codices, in quibus legimus, πνεύματι Θεῷ: ſunt latini, qui habent, *Spiritui Deo*. Sunt etiam græci Codices habentes, πνεύματι Θεοῦ: ſunt etiam latini cum his verbis, *Spiritui Dei*. Hanc poſteriorem, veluti genuinam, amplectitur S. Ambroſius Libro II. de Spiritu Sancto Capite vi. Notam conſule Aſcetæ Sammaurei Benedictini Editoris. Neutra in Vulgata noſtra occurrit lectio: ſed iſta, *qui Spiritu ſervimus Deo*. Vocem illam, πνεύματι, quæ dandi, auferendique, ſeu tertio & ſexto caſibus communis eſt apud Græcos, latine reddidit Vetus Interpres in ſexto caſu, qui terminatione latina differt a caſu dandi. Qua de re Voſſium lege Libro III. *De Arte Grammatica* Capite xlv. & ad ipſam quod attinet Verſionem, conſule ſacræ Scripturæ Interpretes. In Vulgata nempe, non obiectum cultus voce illa πνεύματι explicatur, ſed ratio moduſque cultus *in ſpiritu & veritate*.

In hiſce variantibus Bibliorum, & Sacri textus lectionibus peritiſſimum ſe paſſim præbet Sanctus Thomas, in Commentariis præſertim, quos in Sacræ Scripturæ libros elucubravit. Hæc induſtriæ, ac diligentiæ eius tribui debet ſacræ eruditionis pars: at ferre ſubſidium etiam poterat Opus inſigne, quod Noſtrates, Hugone de Sancto Charo præſidente, in Pariſienſi Conventu Saniacobæo perfecerunt. Inſcribitur illud: *Sacra Biblia recognita, & emendata, ideſt a Scriptorum vitiis expurgata, additis ad marginem variis lectionibus Codicum Mſs. Hebræorum, Græcorum, & veterum Latinorum Codicum ætate Caroli Magni Scriptorum*. Latiore ſermone de hac eruditione Sancti Thomæ in alia Diſſertatione dicendum: ubi *Recentes Cenſuræ quatuor in Opera Sancti Thomæ, in eiuſque doctrinam* refelluntur.

INDEX

Digitized by Google

INDEX
QUAESTIONUM
Quæ diſputatæ vocantur.

Quæſt. I. De potentia Dei: & habet art. 7.
Quæſt. II. De potentia generativa in divinis: & habet art. 6.
Quæſt. III. De creatione: & habet art. 19.
Quæſt. IV. De creatione informis materiæ: & habet art. 2.
Quæſt. V. De conſervatione rerum in eſſe: & habet art. 10.
Quæſt. VI. De miraculis: & habet art. 10.
Quæſt. VII. De ſimplicitate divinæ eſſentiæ: & habet art. 11.
Quæſt. VIII. De his quæ relative dicuntur de Deo: & habet art. 4.
Quæſt. IX. De perſonis divinis: & habet art. 9.
Quæſt. X. De proceſſione perſonarum in divinis: & habet art. 5.

DE MALO.

Quæſt. I. De malo in communi: & habet art. 5.
Quæſt. II. De peccatis in communi: & habet art. 12.
Quæſt. III. De cauſa peccati: & habet art. 15.
Quæſt. IV. De peccato originali: & habet art. 8.
Quæſt. V. De pœna originalis peccati: & habet art. 5.
Quæſt. VI. De electione humana: & habet art. 1.
Quæſt. VII. De veniali peccato: & habet art. 12.
Quæſt. VIII. De vitiis capitalibus: & habet art. 4.
Quæſt. IX. De inani gloria: & habet art. 3.
Quæſt. X. De invidia: & habet art. 3.
Quæſt. XI. De accidia: & habet art. 4.
Quæſt. XII. De ira: & habet art. 5.
Quæſt. XIII. De avaritia: & habet art. 4.
Quæſt. XIV. De gula: & habet art. 4.
Quæſt. XV. De luxuria: & habet art. 4.
Quæſt. XVI. De dæmonibus: & habet art. 12.
Quæſt. unica. De ſpiritualibus creaturis: & habet art. 11.
Quæſt. unica. De anima: & habet art. 21.
Quæſt. unica. De unione Verbi: & habet art. 5.

DE VIRTUTIBUS.

Quæſt. unica. De virtutibus in communi: & habet art. 1.
Quæſt. unica. De caritate: & habet art. 13.
Quæſt. unica. De correctione fraterna: & habet art. 2.
Quæſt. unica. De ſpe: & habet art. 4.
Quæſt. unica. De virtutibus cardinalibus: & habet art. 4.

DE VERITATE.

Quæſt. I. De veritate: & habet art. 12.
Quæſt. II. De ſcientia Dei: & habet art. 15.
Quæſt. III. De ideis: & habet art. 8.
Quæſt. IV. De verbo: & habet art. 8.
Quæſt. V. De providentia: & habet art. 10.
Quæſt. VI. De prædeſtinatione: & habet art. 6.
Quæſt. VII. De libro vitæ: & habet art. 8.
Quæſt. VIII. De cognitione Angelorum: & habet art. 17.
Quæſt. IX. De cognitione ſcientiæ angelicæ: & habet art. 7.
Quæſt. X. De mente: & habet art. 13.
Quæſt. XI. De magiſtro: & habet art. 4.
Quæſt. XII. De prophetia: & habet art. 14.
Quæſt. XIII. De raptu: & habet art. 5.
Quæſt. XIV. De fide: & habet art. 12.
Quæſt. XV. De ſuperiori, & inferiori ratione: & habet art. 5.
Quæſt. XVI. De ſynderefi: & habet art. 3.

Quæſt.

Quæſt. xvii. De conſcientia: & habet art. 5.
Quæſt. xviii. De cognitione primi hominis: & habet art. 8.
Quæſt. xix. De cognitione animæ poſt mortem: & habet art. 2.
Quæſt. xx. De ſcientia animæ Chriſti: & habet art. 6.
Quæſt. xxi. De bono: & habet art. 6.
Quæſt. xxii. De boni appetitu, & voluntate: & habet art. 15.
Quæſt. xxiii. De voluntate Dei: & habet art. 8.
Quæſt. xxiv. De libero arbitrio: & habet art. 15.
Quæſt. xxv. De ſenſualitate: & habet art. 7.
Quæſt. xxvi. De paſſionibus animæ: & habet art. 10.
Quæſt. xxvii. De gratia: & habet art. 7.
Quæſt. xxviii. De iuſtificatione impii: & habet art. 9.
Quæſt. xxix. De gratia Chriſti: & habet art. 8.

INDEX

Digitized by Google

INDEX
QUAESTIONUM, & ARTICULORUM
DE POTENTIA,

Quæ in hoc volumine continentur.

QUAESTIO I.
De potentia Dei.

ART. 1. Utrum in Deo ſit potentia.
Art. 2. Utrum potentia quæ eſt in Deo, ſit infinita.
Art. 3. Utrum ea quæ naturæ impoſſibilia ſunt, ſint Deo poſſibilia.
Art. 4. Utrum iudicandum ſit aliquid poſſibile vel impoſſibile ſecundum cauſas inferiores, an ſecundum cauſas ſuperiores.
Art. 5. Utrum Deus poſſit facere quæ non facit.
Art. 6. Utrum Deus poſſit facere quæ ſunt aliis poſſibilia, ut peccare, ambulare, & huiuſmodi.
Art. 7. Utrum Deus dicatur omnipotens.

QUAESTIO II.
De potentia generativa in divinis.

Art. 1. Utrum in divinis ſit generativa potentia.
Art. 2. Utrum potentia generativa in divinis dicatur eſſentialiter, vel notionaliter.
Art. 3. Utrum potentia generativa in actu generationis prodeat per imperium voluntatis.
Art. 4. Utrum in divinis poſſint eſſe plures filii.
Art. 5. Utrum potentia generandi ſub omnipotentia comprehendatur.
Art. 6. Utrum potentia generandi, & potentia creandi ſint idem.

QUAESTIO III.
De creatione, quæ eſt primus effectus divinæ potentiæ.

Art. 1. Utrum Deus poſſit creare aliquid ex nihilo.
Art. 2. Utrum creatio ſit mutatio.
Art. 3. Utrum creatio ſit aliquid in creatura realiter; & ſi eſt, quid ſit.
Art. 4. Utrum potentia creandi ſit alicui creaturæ communicabilis.
Art. 5. Utrum aliquid poſſit eſſe quod non ſit a Deo creatum.
Art. 6. Utrum unum ſit tantum creationis principium.
Art. 7. Utrum Deus operetur in operatione naturæ.
Art. 8. Utrum Deus operetur in natura creando.
Art. 9. Utrum anima rationalis educatur in eſſe per creationem, vel per ſeminis traductionem.
Art. 10. Utrum anima rationalis ſit creata in corpore.
Art. 11. Utrum anima ſenſibilis, vel vegetabilis ſit per creationem, vel traducatur ex ſemine.
Art. 12. Utrum anima ſenſibilis, vel vegetabilis ſit in ſemine a principio quando deciditur.
Art. 13. Utrum aliquod ens ab alio poſſit eſſe æternum.
Art. 14. Utrum id quod eſt a Deo diverſum in eſſentia, poſſit ſemper fuiſſe.
Art. 15. Utrum res proceſſerint a Deo per neceſſitatem naturæ, vel per arbitrium voluntatis.
Art. 16. Utrum ab uno primo poſſit procedere multitudo.
Art. 17. Utrum mundus ſemper fuit.
Art. 18. Utrum Angeli ſint creati ante mundum viſibilem.
Art. 19. Utrum potuerint eſſe Angeli ante mundum.

QUAESTIO IV.
De creatione materiæ.

Art. 1. Utrum creatio materiæ informis præceſſerit duratione creationem rerum.
Art. 2. Utrum formatio materiæ fuerit tota ſimul, vel ſucceſſive.

QUAESTIO V.
De conſervatione rerum in eſſe a Deo.

Art. 1. Utrum res, incircumſcripta omni Dei actione per ſe in eſſe remaneant.
Art. 2. Utrum Deus poſſit alicui creaturæ communicare, quod per ſe in eſſe conſervetur abſque Deo.
Art. 3. Utrum Deus poſſit creaturam in nihilum redigere.

Art. 4.

Art. 4. Utrum aliqua creatura in nihilum ſit redigenda.
Art. 5. Utrum motus cæli quandoque deficiet.
Art. 6. Utrum poſſit ſciri ab homine quando motus cæli finiatur.
Art. 7. Utrum ceſſante motu cæli elementa remaneant.
Art. 8. Utrum ceſſante motu cæli remaneat actio & paſſio in elementis.
Art. 9. Utrum plantæ, & animalia bruta, & corpora mineralia remaneant poſt finem mundi.
Art. 10. Utrum corpora humana maneant motu cæli ceſſante.

QUAESTIO VI.
De miraculis.

Art. 1. Utrum Deus poſſit aliquid operari in rebus creatis præter cauſas naturales, vel contra naturam, vel contra curſum naturæ.
Art. 2. Utrum omnia quæ facit Deus præter cauſas naturales, vel contra curſum naturæ, poſſint miracula dici.
Art. 3. Utrum creaturæ ſpirituales ſua naturali virtute poſſint miracula facere.
Art. 4. Utrum boni Angeli, & homines per aliquod donum gratiæ poſſint facere miracula.
Art. 5. Utrum dæmones operentur ad miracula facienda.
Art. 6. Utrum Angeli, vel dæmones habeant corpora ſibi naturaliter unita.
Art. 7. Utrum Angeli, & dæmones poſſint corpus aſſumere.
Art. 8. Utrum Angelus, vel dæmon per corpus aſſumptum poſſint operationes viventis corporis exercere.
Art. 9. Utrum operatio miraculi ſit attribuenda fidei.
Art. 10. Utrum dæmones cogantur aliquibus ſenſibilibus, & corporalibus rebus, factis, aut verbis ad miracula facienda, quæ per magicas artes fieri videntur.

QUAESTIO VII.
De ſimplicitate divinæ eſſentiæ.

Art. 1. Utrum Deus ſit ſimplex.
Art. 2. Utrum in Deo ſit ſubſtantia, vel eſſentia idem quod eſſe.
Art. 3. Utrum Deus ſit in aliquo genere.
Art. 4. Utrum bonum, ſapiens, & huiuſmodi prædicent de Deo accidens.
Art. 5. Utrum prædicta nomina ſignificent ſubſtantiam divinam.
Art. 6. Utrum iſta nomina ſint ſynonyma.
Art. 7. Utrum huiuſmodi nomina dicantur in creaturis univoce, vel æquivoce.
Art. 8. Utrum ſit aliqua relatio inter Deum & creaturam.
Art. 9. Utrum huiuſmodi relationes, quæ ſunt inter creaturas & Deum, ſint realiter in ipſis creaturis.
Art. 10. Utrum Deus realiter referatur ad creaturam, ita quod ipſa relatio ſit res aliqua in Deo.
Art. 11. Utrum iſtæ relationes temporales ſint in Deo ſecundum rationem.

QUAESTIO VIII.
De his quæ relative dicuntur de Deo ab æterno.

Art. 1. Utrum relationes dictæ de Deo ab æterno, quæ importantur his nominibus, *Pater*, & *Filius*, ſint relationes reales, vel rationis tantum.
Art. 2. Utrum relatio in Deo ſit idem quod eius eſſentia.
Art. 3. Utrum relationes conſtituant, & diſtinguant perſonas & hypoſtaſes.
Art. 4. Utrum remota per intellectum relatione, remaneat hypoſtaſis in divinis.

QUAESTIO IX.
De perſonis divinis.

Art. 1. Quomodo ſe habeat perſona ad eſſentiam, ſubſiſtentiam, & hypoſtaſim.
Art. 2. Quid ſit perſona.
Art. 3. Utrum in Deo poſſit eſſe perſona.
Art. 4. Utrum hoc nomen *perſona* in divinis ſignificet relativum, vel aliquid abſolutum.
Art. 5. Utrum numerus perſonarum ſit in divinis.
Art. 6. Utrum nomen *perſonæ* convenienter poſſit prædicari pluraliter in divinis.
Art. 7. Quomodo termini numerales prædicentur de divinis perſonis.
Art. 8. Utrum in Deo ſit aliqua diverſitas.
Art. 9. Utrum in divinis ſint tantum tres perſonæ, vel plures, vel pauciores.

QUAESTIO X.
De proceſſione divinarum perſonarum.

Art. 1. Utrum ſit proceſſio in divinis perſonis.
Art. 2. Utrum in divinis ſit tantum una proceſſio, vel plures.
Art. 3. De ordine proceſſionis ad relationem in divinis.
Art. 4. Utrum Spiritus ſanctus procedat a Filio.
Art. 5. Utrum Spiritus ſanctus remaneret a Filio diſtinctus, ſi non procederet ab eo.

DIVI

Digitized by Google

DIVI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI QUAESTIONES DISPUTATAE.

QUAESTIO PRIMA

De potentia Dei:

& habet ſeptem articulos.

PRimo enim quæritur, utrum in Deo ſit potentia.

Secundo. Utrum potentia Dei ſit infinita.

Tertio. Utrum ea quæ ſunt naturæ impoſſibilia, Deo ſint poſſibilia.

Quarto. Utrum judicandum ſit aliquid poſſibile, vel impoſſibile, ſecundum cauſas inferiores, vel ſuperiores.

Quinto. Utrum Deus poſſit facere quæ non facit, & dimittere quæ facit.

Sexto. Utrum Deus poſſit facere quæ alii faciunt, ut peccare, ambulare &c.

Septimo. Utrum Deus dicatur omnipotens.

ARTICULUS I.

Utrum in Deo ſit potentia.

MOvetur (*a*) quæſtio de potentia Dei: & primo quæritur, utrum in Deo ſit potentia. Et videtur quod non. Potentia enim eſt operationis principium. Sed operatio Dei, quæ eſt eius eſſentia, non habet principium, quia neque eſt genita, neque procedens. Ergo in Deo non eſt potentia.

2. Præterea. Omne perfectiſſimum eſt Deo attribuendum ſecundum Anſelmum (in Monol. cap. XIV.) Ergo quod reſpicit aliquid (*b*) ſe perfectius, non debet Deo attribui. Sed omnis potentia reſpicit ſe perfectius, ſcilicet paſſivam formam, & activam operationem. Ergo potentia Deo attribui non poteſt.

3. Præterea. Potentia eſt principium tranſmutandi in aliud, ſecundum quod eſt aliud, ſecundum Philoſophum in V. Metaph. (text. XVII.) Sed principium relatio quædam eſt; & eſt relatio Dei ad creaturas, prout ſignificatur in potentia creandi, vel movendi. Nulla autem talis relatio eſt in Deo ſecundum rem, ſed ſolum ſecundum rationem. Ergo potentia non eſt in Deo ſecundum rem.

4. Præterea. Habitus eſt perfectior potentia, utpote operanti propinquior. Sed habitus non ponitur in Deo. Ergo nec potentia.

5. Præterea. Nihil debet in Deo ſignificari per quod derogetur eius primitiæ, vel ſimplicitati. Sed Deus, inquantum eſt ſimplex, & primum agens, agit per eſſentiam ſuam. Ergo non debet ſignificari agere per potentiam, quæ ſaltem ſecundum modum ſignificandi ſuper eſſentiam addit.

6. Præterea. Secundum Philoſophum in III. Phyſ. (text. XXXII.) in perpetuis non differt eſſe, & poſſe: multo minus ergo in divinis. Sed ubi eſt eadem res, debet eſſe idem nomen a digniori ſumptum. Dignius autem eſt eſſentia quam potentia: quia potentia eſſentiæ advenit. Ergo in Deo debet nominari eſſentia tantum, non autem potentia.

7. Præterea. Sicut materia prima eſt pura potentia, ita Deus eſt purus actus. Sed prima materia ſecundum eſſentiam ſuam conſiderata, eſt denudata ab omni actu. Ergo Deus in eſſentia ſua conſideratus, eſt abſque omni potentia.

8. Præterea. Omnis potentia ab actu ſeparata eſt imperfecta: & ita cum nihil imper-

(a) *Al.* Quæſtio eſt de potentia Dei. (b) *Al. deeſt ſe.*

Digitized by Google

perfectum Deo conveniat, talis potentia in Deo eſſe non poteſt. Si ergo in Deo eſt potentia, oportet quod ſemper ſit actui coniuncta: & ita potentia creandi eſt coniuncta actui ſemper; & ſic ſequitur quod ab æterno creaverit res; quod eſt hæreticum.

9. Præterea. Quando aliquid ſufficit ad aliquid agendum, ſuperflue aliquid ſuperadditur. Sed eſſentia Dei ſufficit ad hoc quod Deus per eam aliquid agat. Ergo ſuperflue ponitur in eo potentia per quam agat.

10. Sed dices, quod potentia non eſt aliud quam eſſentia ſecundum rem; ſed ſolum ſecundum modum intelligendi. Sed contra. Omnis intellectus cui non reſpondet aliquid in re, eſt caſſus & vanus.

11. Præterea. Prædicamentum ſubſtantiæ eſt nobilius aliis prædicamentis. Sed Deo non attribuitur, ut Auguſtinus dicit (Lib. VII. de Trin. cap. v.) Multo ergo minus prædicamentum qualitatis. Sed potentia eſt in ſecunda ſpecie qualitatis. Ergo Deo attribui non debet.

12. Sed dices, quod potentia quæ Deo attribuitur, non eſt qualitas, ſed Dei eſſentia, ſola ratione differens. Sed contra. Aut iſti rationi aliquid reſpondet in re, aut nihil. Si nihil, ratio vana eſt. Si autem aliquid in re ei reſpondet, ſequitur quod aliquid in Deo ſit potentia præter eſſentiam; ſicut ratio potentiæ eſt præter rationem eſſentiæ.

13. Præterea. Secundum Philoſophum (Lib. IV. Topic. cap. v. circa med.) omnis poteſtas, & omne effectivum eſt propter aliud eligendum. Nullum autem huiuſmodi Deo convenit: quia ipſe non eſt propter aliud. Ergo potentia Deo non convenit.

14. Præterea. Virtus a Dionyſio in Lib. cæleſt. Hierar. (cap. xi. circa med.) ponitur media inter ſubſtantiam & operationem. Sed Deus non agit per aliquod medium. Ergo non agit per virtutem; & ita nec per potentiam: & ſic potentia non eſt in Deo.

15. Præterea. Secundum Philoſophum in XII. Metaph. (Lib. IX. cap. ii. & Lib. V. cap. xvii.) potentia activa, quæ ſola Deo poteſt competere, eſt principium tranſmutationis in aliud, ſecundum quod eſt aliud. Sed Deus agit ſine tranſmutatione, ſicut patet. Ergo Deo potentia activa attribui non poteſt.

16. Præterea. Philoſophus ibidem dicit, quod eiuſdem eſt potentia actionis, & paſſionis. Sed potentia paſſionis Deo non convenit. Ergo nec potentia actionis.

17. Præterea. Philoſophus ibidem dicit, quod potentiæ activæ eſt contraria privatio. Sed contraria nata ſunt fieri circa idem. Cum ergo in Deo nullo modo ſit privatio, non erit ibi potentia.

18. Præterea. Magiſter dicit in I. diſt. II. Lib. quod agere non proprie competit Deo. Sed ubi non eſt actio, ibi non poteſt eſſe potentia activa, nec paſſiva, ut patet. Ergo nulla.

Sed contra eſt quod dicitur in Pſal. lxxxviii. 9. *Potens es Domine, & veritas tua in circuitu tuo.*

Præterea. Matthæi iii. 9. *Potens eſt Deus de lapidibus iſtis ſuſcitare filios Abrahæ.*

Præterea. Omnis operatio ab aliqua potentia procedit. Sed Deo maxime convenit operari. Ergo Deo maxime potentia convenit.

Reſpondeo. Ad huius quæſtionis evidentiam ſciendum, quod potentia dicitur ab actu: actus autem eſt duplex; ſcilicet primus, qui eſt forma; & ſecundus, qui eſt operatio: & ſicut videtur ex communi hominum intellectu, nomen actus primo fuit attributum operationi: ſic enim quaſi omnes intelligunt actum: ſecundo autem exinde fuit translatum ad formam, inquantum forma eſt principium operationis, & finis: unde & ſimiliter duplex eſt potentia: una activa, cui reſpondet actus, qui eſt operatio; & huic primo nomen potentiæ videtur fuiſſe attributum: alia eſt potentia paſſiva, cui reſpondet actus primus, qui eſt forma, ad quam ſimiliter videtur ſecundario nomen potentiæ devolutum. Sicut autem nihil patitur niſi ratione potentiæ paſſivæ, ita nihil agit niſi ratione actus primi, qui eſt forma. Dictum eſt enim, quod ad ipſum primo nomen actus ex actione devenit. Deo autem convenit eſſe actum purum, & primum: unde ipſi convenit maxime agere, & ſuam ſimilitudinem in alia diffundere: & ideo ei maxime convenit potentia activa: nam potentia activa dicitur, ſecundum quod eſt principium actionis. Sed eſt ſciendum, quod intellectus noſter Deum exprimere nititur ſicut aliquid perfectiſſimum. Et quia in ipſum devenire non poteſt niſi ex effectuum ſimilitudine; neque in creaturis invenit aliquid ſumme perfectum, quod omnino imperfectione careat: ideo ex diverſis perfectionibus in creaturis repertis ipſum nititur deſignare, quamvis cuilibet illarum perfectionum aliquid deſit; ita tamen

Digitized by Google

men quod quidquid alicui iſtarum perfectionum imperfectionis adiungitur, totum a Deo amoveatur. Verbi gratia, eſſe ſignificat aliquid completum, & ſimplex, ſed non ſubſiſtens; ſubſtantia autem aliquid ſubſiſtens ſignificat, ſed alii (*a*) ſubiectum. Ponimus ergo in Deo ſubſtantiam, & eſſe: ſed ſubſtantiam ratione ſubſiſtentiæ, non ratione ſubſtandi; eſſe vero ratione ſimplicitatis, & complementi, non ratione inhærentiæ, qua alteri inhæret. Et ſimiliter attribuimus Deo operationem ratione ultimi complementi, non ratione eius in quod operatio tranſit. Potentiam vero attribuimus ratione eius quod permanet, & quod eſt principium eius, non ratione eius quod per operationem completur.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia non ſolum eſt operationis principium, ſed etiam effectus: unde non oportet, ſi potentia in Deo ponitur quæ ſit effectus principium, quod eſſentiæ divinæ, quæ eſt operatio, ſit aliquod principium. Vel dicendum, & melius, quod in divinis invenitur duplex ratio. Una realis, illa ſcilicet qua perſonæ ad invicem diſtinguuntur, ut paternitas, & filiatio: alias perſonæ divinæ non realiter, ſed ratione diſtinguerentur, ut Sabellius dixit. Alia rationis tantum, quæ ſignificatur, cum dicitur, quod operatio divina eſt ab eſſentia divina, vel quod Deus operatur per eſſentiam ſuam. Præpoſitiones enim quaſdam habitudines deſignant. Et hoc ideo contingit, quia, cum attribuitur Deo operatio ſecundum ſuam rationem, quæ requirit aliquod principium, attribuitur etiam ei relatio exiſtentis a principio: unde iſta relatio non eſt niſi rationis tantum. Eſt autem de ratione operationis habere principium, non de ratione eſſentiæ: unde licet eſſentia divina non habeat aliquod principium neque re, neque ratione, tamen operatio divina habet aliquod principium ſecundum rationem.

Ad ſecundum dicendum, quod licet omne perfectiſſimum ſit Deo attribuendum, non tamen oportet quod omne illud quod Deo attribuitur, ſit perfectiſſimum; ſed oportet quod ſit conveniens ad deſignationem perfectiſſimi, ad quod competit aliquid ratione ſuæ perfectionis quod habet aliquid ſe perfectius, cui tamen deeſt illa quam aliud habet.

Ad tertium dicendum, quod potentia dicitur principium, non quia ſit ipſa relatio, quam ſignificat nomen principii, ſed quia eſt id quod eſt principium.

Ad quartum dicendum, quod habitus numquam eſt in potentia activa, ſed ſolum in paſſiva, & ea eſt perfectior: talis autem potentia Deo non attribuitur.

Ad quintum dicendum, quod iſta ſunt impoſſibilia, quod Deus ponatur agere per eſſentiam ſuam, & quod non ſit in Deo potentia: hoc enim quod eſt actionis principium, potentia eſt: unde eſſentia divina ex hoc ipſo quod ponitur Deus per ipſam agere, ponitur eſſe potentia. Et ſic ratio potentiæ in Deo non derogat neque ſimplicitati, neque primitiæ eius, quia non ponitur quaſi aliquid additum eſſentiæ.

Ad ſextum dicendum, quod cum dicitur, quod in perpetuis non differt eſſe, & poſſe, intelligitur de potentia paſſiva; & ſic nihil facit ad propoſitum: quia talis potentia non eſt in Deo. Tamen quia verum eſt quod potentia activa eſt idem in Deo quod eius eſſentia, ideo dicendum, quod licet eſſentia divina, & potentia ſint idem ſecundum rem; tamen quia potentia maxime modum ſignificandi addit, ideo ſpeciale nomen requirit: nam nomina reſpondent intellectibus ſecundum Philoſophum I. Periherm. (in princ.)

Ad ſeptimum dicendum, quod ratio illa probat quod in Deo non ſit potentia paſſiva; & hoc concedimus.

Ad octavum dicendum, quod potentia Dei ſemper eſt coniuncta actui, idest operationi (nam operatio eſt divina eſſentia) ſed effectus ſequuntur ſecundum imperium voluntatis, & ordinem ſapientiæ. Unde non oportet quod ſemper ſit coniuncta effectui, ſicut nec quod creaturæ fuerint ab æterno.

Ad nonum dicendum, quod eſſentia Dei ſufficit ad hoc quod per eam Deus agat; nec tamen ſuperfluit potentia: quia potentia non intelligitur quaſi quædam res addita ſupra eſſentiam, ſed ſuperaddit ſecundum intellectum ſolam relationem principii: ipſa enim eſſentia ex hoc quod eſt principium agendi, habet rationem potentiæ.

Ad decimum dicendum, quod intellectui reſpondet aliquid in re dupliciter. Uno modo immediate, quando videlicet intellectus concipit formam rei alicuius extra animam exiſtentis, ut hominis, vel lapidis. Alio modo mediate, quando videlicet aliquid ſequitur

(a) Al. ſubiecta.

quitur actum intelligendi, & intellectus reflexus ſupra ipſum conſiderat illud. Unde res reſpondet illi conſiderationi intellectus mediate, ideſt mediante intelligentia rei: verbi gratia, intellectus intelligit naturam animalis in homine, in equo, & multis aliis ſpeciebus: ex hoc ſequitur quod intelligit eam ut genus. Huic intellectui quo intellectus intelligit genus, non reſpondet aliqua res extra immediate quæ ſit genus; ſed intelligentiæ, ex qua conſequitur iſta intentio, reſpondet aliqua res. Et ſimiliter eſt de relatione principii quam addit potentia ſupra eſſentiam: nam ei reſpondet aliquid in re mediate, & non immediate. Intellectus enim noſter intelligit creaturam cum aliqua relatione, & dependentia ad Creatorem: & ex hoc ipſo quia non poteſt intelligere aliquid relatum alteri, niſi e contrario reintelligat relationem ex oppoſito; ideo intelligit in Deo quamdam relationem principii, quæ conſequitur modum intelligendi, & ſic refertur ad rem mediate.

Ad undecimum dicendum, quod potentia, quæ eſt in ſecunda ſpecie qualitatis, non attribuitur Deo: hæc enim eſt creaturarum, quæ non immediate per formas ſuas eſſentiales agunt, ſed mediantibus formis accidentalibus: Deus autem immediate agit per ſuam eſſentiam.

Ad duodecimum dicendum, quod diverſis rationibus attributorum, reſpondet aliquid in re divina, ſcilicet unum, & idem. Quia rem ſimpliciſſimam, quæ Deus eſt, propter eius incomprehenſibilitatem, intellectus noſter cogitur diverſis formis repræſentare; & ita iſtæ diverſæ formæ quas intellectus concipit de Deo, ſunt quidem in Deo ſicut in cauſa veritatis, inquantum ipſa res quæ Deus eſt, eſt repræſentabilis per omnes iſtas formas; ſunt tamen in intellectu noſtro ſicut in ſubiecto.

Ad decimumtertium dicendum, quod Philoſophus intelligit de potentiis activis, & effectivis, & huiuſmodi, quæ ſunt in artificialibus, & in rebus humanis: nam nec etiam in rebus naturalibus verum eſt quod potentia activa ſit ſemper propter ſuos effectus. Ridiculum enim eſt dicere, quod potentia ſolis ſit propter vermes, qui eius virtute generantur: multo minus divina potentia eſt propter ſuos effectus.

Ad decimumquartum dicendum, quod potentia Dei non eſt media ſecundum rem, quia non diſtinguitur ab eſſentia, niſi ratione; & ex hoc habetur quod ſignificetur ut medium. Deus autem non agit per medium realiter differens a ſeipſo: unde ratio non ſequitur.

Ad decimumquintum dicendum, quod duplex eſt actio. Una quæ eſt cum tranſmutatione materiæ; alia eſt quæ materiam non præſupponit, ut patet in creatione: & utroque modo Deus agere poteſt, ut infra patebit. Unde patet quod Deo recte potentia activa poteſt attribui, licet non ſemper agat tranſmutando.

Ad decimumſextum dicendum, quod Philoſophus non loquitur univerſaliter, ſed particulariter, quando ſcilicet aliquid movet ſeipſum, ſicut animal. Quando autem aliquid movetur ab altero, tunc non eſt eadem potentia paſſionis, & actionis.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod potentiæ dicitur eſſe contraria privatio, ſcilicet impotentia; non tamen de contrarietate facienda eſt circa Deum mentio, quia nihil quod eſt in Deo, habet contrarium, cum non ſit in genere.

Ad decimumoctavum dicendum, quod agere non removetur a Deo ſimpliciter, ſed per modum rerum naturalium, quæ agunt, & patiuntur ſimul.

ARTICULUS II.

Utrum potentia Dei ſit infinita.

I. P. quæſt. XXV. *art.* 2 & *I. Sent. diſt.* XLIV. *quæſt.* 1. *art.* 1.

Secundo quæritur de potentia Dei, utrum ſit infinita. Et videtur quod non. Quia, ut dicitur in IX. Metaph. (text. 11.) fruſtra eſſet in natura aliqua potentia activa cui non reſponderet aliqua paſſiva. Sed potentiæ infinitæ divinæ non reſpondet aliqua paſſiva in natura. Ergo fruſtra eſſet divina potentia infinita.

2. Præterea. Philoſophus probat in VIII. Phyſic. non eſſe potentiam infinitam in magnitudine infinita: quia ſequeretur quod ageret in non tempore. Nam maior virtus agit in minori tempore: unde quanto virtus eſt maior, tanto tempus eſt minus. Sed potentiæ infinitæ ad finitam nulla eſt proportio. Ergo nec temporis in quo agit potentia infinita, ad tempus in quo agit potentia finita. Cuiuslibet autem temporis ad quodlibet tempus eſt proportio. Ergo cum potentia finita moveat in tempore, potentia infinita movebit in non tempore. Eadem ratione ſi potentia Dei eſt infinita, ſemper opera-

perabitur in non tempore ; quod ſalſum eſt.

3. Sed dices, quod voluntas divina non determinat quanto tempore velit effectum ſuum compleri ; & ſic non oportet quod potentia divina ſemper agat in non tempore. Sed contra. Voluntas divina non poteſt immutare eius potentiam. Sed de ratione potentiæ infinitæ eſt quod agat in non tempore. Ergo hoc per voluntatem divinam immutari non poteſt.

4. Præterea. Omnis potentia manifeſtatur per ſuum effectum. Sed Deus non poteſt facere effectum infinitum. Ergo potentia Dei non eſt infinita.

5. Præterea. Potentia proportionatur operationi. Sed operatio Dei eſt ſimplex. Ergo & potentia. Simplex autem, & infinitum ad invicem repugnant. Ergo ut prius.

6. Præterea. Infinitum eſt paſſio quantitatis, ut Philoſophus dicit in I. Phyſic. (text. xv.) Sed Deus eſt abſque quantitate, & magnitudine. Ergo eius potentia non poteſt eſſe infinita.

7. Præterea. Omne quod eſt diſtinctum, eſt finitum. Sed potentia Dei eſt diſtincta a rebus aliis. Ergo eſt finita.

8. Præterea. Infinitum dicitur per remotionem finis. Finis autem eſt triplex ; ſcilicet magnitudinis, ut punctus ; perfectionis, ut forma ; intentionis, ut cauſa finalis. Hæc autem duo ultima, cum ſint perfectionis, a Deo removeri non debent. Ergo divina potentia non debet dici infinita.

9. Præterea. Si potentia Dei eſt infinita, hoc non poteſt eſſe, niſi quia eſt effectuum infinitorum. Sed multa alia ſunt quæ habent effectus infinitos in potentia, ut intellectus, qui poteſt intelligere infinita in potentia, & ſol, qui poteſt producere effectus infinitos. Si ergo potentia Dei dicatur infinita, pari ratione & multæ aliæ erunt infinitæ ; quod eſt impoſſibile.

10. Præterea. Finis eſt quoddam ad nobilitatem pertinens. Sed omne quod eſt huiuſmodi, rebus divinis debet attribui. Ergo potentia divina debet dici finita.

11. Præterea. Infinitum ſecundum Philoſophum in III. Phyſic. (text. lxvi.) eſt partis, & materiæ ; quæ imperfectionis ſunt, & Deo non conveniunt. Ergo nec infinitum eſt in potentia divina.

12. Præterea. Secundum Philoſophum I. Phyſic. terminus neque finitus, neque infinitus eſt. Sed divina potentia eſt omnium rerum terminus. Ergo non eſt infinita.

13. Præterea. Deus agit tota potentia ſua. Si ergo potentia eius eſt infinita, ſemper effectus eius erit infinitus ; quod eſt impoſſibile.

Sed contra eſt quod dicit Damaſcenus, quod infinitum eſt quod neque tempore, neque loco, neque comprehenſione finitur. Hoc autem convenit divinæ potentiæ. Ergo divina potentia eſt infinita.

Præterea. Hilarius dicit : *Deus immenſæ virtuis, vivens poteſtas, quæ nuſquam non adſit, nec uſquam deſit*. Omne autem immenſum eſt infinitum. Ergo potentia Dei eſt infinita.

Reſpondeo dicendum, quod infinitum dicitur dupliciter. Uno modo privative ; & ſic dicitur infinitum quod natum eſt habere finem, & non habet : tale autem infinitum non invenitur niſi in quantitatibus. Alio modo dicitur infinitum negative, ideſt quod non habet finem. Infinitum primo modo acceptum Deo convenire non poteſt, tum quia Deus eſt abſque quantitate, tum quia omnis privatio imperfectionem deſignat, quæ longe a Deo eſt. Infinitum autem dictum negative convenit Deo quantum ad omnia quæ in ipſo ſunt. Quia nec ipſe aliquo finitur, nec eius eſſentia, nec ſapientia, nec potentia, nec bonitas : unde omnia in ipſo ſunt infinita. Sed de infinitate eius potentiæ ſpecialiter ſciendum eſt, quod cum potentia activa ſequatur actum, quantitas potentiæ ſequitur quantitatem actus : unumquodque enim tantum abundat in virtute agendi quantum eſt in actu. Deus autem eſt actus infinitus : quod patet ex hoc quod actus non finitur niſi dupliciter. Uno modo ex parte agentis ; ſicut ex voluntate artificis recipit quantitatem, & terminum pulchritudo domus. Alio modo ex parte recipientis ; ſicut calor in lignis terminatur, & quantitatem recipit ſecundum diſpoſitionem lignorum. Ipſe autem divinus actus non finitur ex aliquo agente, quia non eſt ab alio, ſed eſt a ſeipſo ; neque finitur ex alio recipiente, quia cum nihil potentiæ paſſivæ ei admiſceatur, ipſe eſt actus purus non receptus in aliquo : eſt enim Deus ipſum eſſe ſuum in nullo receptum. Unde patet quod Deus eſt infinitus : quod ſic videri poteſt. Eſſe enim hominis terminatum eſt ad hominis ſpeciem : quia eſt receptum in natura ſpeciei humanæ, & ſimile eſt de eſſe equi, vel cuiuslibet creaturæ. Eſſe autem Dei, cum non ſit in aliquo receptum, ſed ſit eſſe purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis eſſendi, ſed totum eſſe in ſe habet ; & ſic ſicut eſſe in univerſali

acce-

Digitized by Google

acceptum ad infinita ſe poteſt extendere, ita divinum eſſe infinitum eſt: & ex hoc patet quod virtus, vel potentia ſua activa, eſt infinita. Sed ſciendum, quod quamvis potentia habeat infinitatem ex eſſentia, tamen ex hoc ipſo quod comparatur ad ea qnorum eſt principium, recipit quemdam modum infinitatis quem eſſentia non habet. Nam in obiectis potentiæ, quædam multitudo invenitur; in actione etiam invenitur quædam intenſio ſecundum efficaciam agendi: & ſic poteſt potentiæ activæ attribui quædam infinitas ſecundum conformitatem ad infinitatem quantitatis & continuæ, & diſcretæ. Diſcretæ quidem, ſecundum quod quantitas potentiæ attenditur ſecundum multa, vel pauca obiecta; & hæc vocatur quantitas extenſiva: continuæ vero, ſecundum quod quantitas potentiæ attenditur in hoc quod remiſſe, vel intenſe agit: & hæc vocatur quantitas intenſiva. Prima autem quantitas convenit potentiæ reſpectu obiectornm, ſecunda vero reſpectu actionis. Iſtorum enim duorum activa potentia eſt principium. Utroque autem modo divina potentia eſt infinita. Nam numquam tot effectus facit quin plures facere poſſit, nec umquam ita intenſe operatur quin intenſius operari poſſit. Intenſio autem in operatione divina non eſt attendenda ſecundum quod operatio eſt in operante, quia ſic ſemper eſt infinita, cum operatio ſit divina eſſentia; ſed attendenda eſt ſecundum quod attingit effectum: ſic enim a Deo moventur quædam efficacius, quædam minus efficaciter.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil quod eſt in Deo, poteſt dici fruſtra: quia fruſtra eſt quod eſt ad aliquem finem quem non poteſt attingere: Deus autem, & quæ in ipſo ſunt, non ſunt ad finem, ſed ſunt finis. Vel dicendum, quod Philoſophus loquitur de potentia activa naturali. Res enim naturales coordinatæ ſunt ad invicem, & etiam omnes creaturæ. Deus autem eſt extra hunc ordinem: ipſe enim eſt ad quem totus hic ordo ordinatur, ſicut ad bonum extrinſecum, ut exercitus ad ducem, ſecundum Philoſophum in XII. Metaphyſ. (text. lii. & liii.) Et ideo non oportet ut ei quod eſt in Deo, aliquid in creaturis reſpondeat.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum Commentatorem in VIII. Phyſ. (com. lxxix.) demonſtratio illa de proportione temporis, & potentia moventis, procedit de potentia infinita in magnitudine, quæ proportionatur infinito temporis, cum ſint unius generis determinati, ſcilicet continuæ quantitatis; non autem tenet de infinito extra magnitudinem, quod non eſt proportionale infinito temporis, utpote alterius rationis exiſtens. Vel dicendum, ut tactum eſt in obiiciendo, quod Deus, quia agit voluntarie, menſurat motum eius quod ab eo movetur, ſicut vult.

Ad tertium dicendum, quod licet voluntas Dei non poſſit mutare eius potentiam, poteſt tamen determinare eius effectum. Nam voluntas potentiam movet.

Ad quartum dicendum, quod ipſa ratio facti, vel creati repugnat infinito. Nam ex hoc ipſo quod fit ex nihilo, habet aliquem defectum, & eſt in potentia, non actus purus: & ideo non poteſt æquari primo infinito, ut ſit infinitum.

Ad quintum dicendum, quod infinitum privative dictum, quod eſt paſſio quantitatis, repugnat ſimplicitati, non autem infinitum quod eſt negative dictum.

Ad ſextnm dicendum, quod illa ratio procedit de infinito privative dicto.

Ad ſeptimum dicendum, quod aliquid poteſt eſſe diſtinctum dupliciter. Uno modo per aliud ſibi adiunctum, ſicut homo diſtinguitur per rationalem differentiam ab aſino; & tale diſtinctum oportet eſſe finitum, quia illud adiunctum determinat ipſum ad aliquid. Alio modo per ſeipſum; & ſic Deus eſt diſtinctus ab omnibus rebus, & hoc eo ipſo quia nihil addi ei eſt poſſibile: unde non oportet quod ſit finitus neque ipſe, neque aliquid quod in ipſo ſignificatur.

Ad octavum dicendum, quod finis, cum ſit perfectionis, Deo nobiliſſimo modo attribuitur, ſcilicet ut ipſe eſſentialiter ſit finis, non denominative finitus.

Ad nonum dicendum, quod ſicut in quantitatibus poteſt conſiderari infinitum ſecundum unam dimenſionem, & non ſecundum aliam, & iterum infinitum ſecundum omnem dimenſionem; ita & in effectibus. Poſſibile eſt enim aliquam creaturam poſſe producere effectus infinitos quantum eſt de ſe, ſecundum aliquid, utpote ſecundum numerum in eadem ſpecie; & ſic omnium illorum effectuum natura eſt finita, utpote ad unam ſpeciem determinata, ut ſi accipiamus homines, vel aſinos infinitos. Non eſt autem poſſibile ut ſit aliqua creatura quæ poſſit in effectus infinitos omnibus modis & ſecundum numerum, & ſecundum ſpecies, & ſecundum genera; ſed hoc ſolius Dei eſt: & ideo ſola eius potentia eſt ſimpliciter infinita.

Ad

Digitized by Google

Ad decimum dicendum, ſicut ad octavum.

Ad undecimum dicendum, quod ratio illa procedit de infinito privative dicto.

Et ſimiliter dicendum ad duodecimum.

Ad decimumtertium dicendum, quod Deus ſemper agit tota ſua potentia; ſed effectus terminatur ſecundum imperium voluntatis, & ordinem rationis.

ARTICULUS III.

Utrum ea quæ ſunt naturæ impoſſibilia, ſint Deo poſſibilia.

Tertio quæritur, utrum ea quæ ſunt naturæ impoſſibilia, ſint Deo poſſibilia. Et videtur quod non. Dicit enim quædam Gloſſa (ordinaria ſuper illud, *Contra naturam inſertus*) Rom. xi. quod Deus cum ſit actor naturæ, non poteſt facere contra naturam. Sed ea quæ ſunt impoſſibilia natura, ſunt contra naturam. Ergo Deus ea facere non poteſt.

2. Præterea. Sicut omne in natura neceſſarium eſt demonſtrabile, ita omne impoſſibile in natura eſt improbabile per demonſtrationem. Sed in omni concluſione demonſtrationis includuntur demonſtrationis principia; in omnibus autem demonſtrationis principiis includitur hoc principium, quod affirmatio, & negatio non ſunt ſimul vera. Ergo iſtud principium includitur in quolibet impoſſibili naturæ. Sed Deus non poteſt facere quod negatio, & affirmatio ſint ſimul vera, ut reſpondens dicebat. Ergo nullum impoſſibile in natura poteſt facere.

3. Præterea. Sub Deo ſunt duo principia, ratio, & natura. Sed Deus ea quæ ſunt impoſſibilia rationi, facere non poteſt, ſicut quod genus non prædicetur de ſpecie. Ergo nec illa quæ ſunt impoſſibilia naturæ.

4. Præterea. Sicut ſe habet falſum, & verum ad cognitionem; ita ſe habet poſſibile, & impoſſibile ad operationem. Sed illud quod eſt falſum in natura, Deus ſcire non poteſt. Ergo quod eſt impoſſibile in natura, Deus non poteſt operari.

5. Præterea. Quando eſt ſimile de uno, & omnibus, quod probatur de uno, intelligitur de omnibus eſſe probatum; ſicut ſi probatur de uno triangulo demonſtrato quod habeat tres æquales duobus rectis, de omnibus intelligitur eſſe probatum. Sed ſimilis ratio videtur de omni impoſſibili, quod Deus illud poſſit, & non poſſit: tum ex parte facientis, quia divina potentia infinita eſt; tum ex parte facti, quia omnis res habet potentiam obedientiæ ad Deum. Ergo ſi aliquod impoſſibile eſt naturæ quod facere non poſſit, ut reſpondens dicebat, videtur quod nullum impoſſibile facere poſſit.

6. Præterea. I. Timoth. xiii. dicitur: (a) *Fidelis Deus, qui ſeipſum negare non poteſt*. Negaret autem ſeipſum, ut dicit Gloſſa (interlin.) ſi promiſſum non impleret. Sicut autem promiſſum Dei eſt a Deo, ita omne verum eſt a Deo: quia, ut dicit Gloſſa Ambroſii (Ambroſiaſtri) I. Corinth. xii. ſuper illud, *Nemo poteſt dicere, Dominus Ieſus*, omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu ſancto eſt. Ergo non poteſt facere contra aliquod verum. Faceret autem contra verum, ſi faceret aliquid impoſſibile. Ergo Deus non poteſt facere aliquid impoſſibile in natura.

7. Præterea. Anſelmus dicit (Lib. I. *Cur Deus homo* cap. xx.) quod minimum inconveniens Deo eſt impoſſibile. Sed inconveniens eſſet quod affirmatio, & negatio eſſent ſimul vera: quia intellectus eſſet ligatus. Ergo Deus non poteſt facere hoc; & ita non poteſt facere omnia impoſſibilia in natura.

8. Præterea. Nullus artifex poteſt operari contra artem ſuam: quia principium ſuæ operationis eſt ars. Sed Deus faceret contra artem ſuam, ſi faceret aliquid impoſſibile in natura: quia naturæ ordo, ſecundum quem illud eſt impoſſibile, eſt ſecundum artem divinam. Ergo Deus &c.

9. Præterea. Magis eſt impoſſibile quod eſt impoſſibile per ſe quam quod eſt impoſſibile per accidens. Sed Deus non poteſt facere quod eſt impoſſibile per accidens, ſcilicet quod id quod fuit, non fuerit, ut patet per Hieronymum (ad Euſtochium de cuſtodia virginitatis aliquantulum a princ.) qui dicit, quod cum cetera Deus poſſit, non poteſt facere virginem de corrupta: & per Auguſtinum contra Fauſtum, & per Philoſophum in V. Ethic. (cap. v.) Ergo Deus non poteſt facere id quod eſt impoſſibile per ſe in natura.

1. Sed contra eſt quod dicitur Lucæ 1. 37. *Non erit impoſſibile apud Deum omne verbum*.

2. Præterea. Omnis potentia quæ poteſt facere hoc, & non illud, eſt potentia limitata.

(a) Vulgata: *Ille fidelis permanet: negare ſeipſum non poteſt.*

tata. Si ergo Deus poteſt facere poſſibilia in natura, & non impoſſibilia, vel hæc impoſſibilia, & non illa; videtur quod Dei potentia ſit limitata: quod eſt contra ſupra determinata. Ergo &c.

3. Præterea. Omne illud quod non limitatur per aliquid quod eſt in re, per nihil quod eſt in re, impediri poteſt. Sed Deus non limitatur per aliquid quod eſt in re. Ergo per nihil quod eſt in re, poteſt impediri; & ita veritas huius principii, Affirmatio & negatio non poſſunt eſſe ſimul, non poteſt impedire quin Deus poſſit facere. Et pari ratione de omnibus aliis.

4. Præterea. Privationes non ſuſcipiunt magis & minus. Sed impoſſibile dicitur ſecundum privationem potentiæ. Si ergo unum impoſſibile eſt quod Deus facere poteſt, ut cæcum illuminare, videtur pari ratione quod poteſt facere omnia.

5. Præterea. Omne quod reſiſtit alicui, reſiſtit in ratione alicuius oppoſitionis. Sed potentiæ divinæ nihil eſt oppoſitum, ut ex ſupra dictis patet. Ergo ei nihil poteſt reſiſtere; & ita poteſt facere omnia impoſſibilia.

6. Præterea. Sicut cæcitas opponitur viſioni, ita virginitas partui. Sed Deus fecit quod virgo manens virgo pareret. Ergo pari ratione poteſt facere quod cæcus manens cæcus videat, & poteſt facere quod affirmatio, & negatio ſint ſimul vera, & per conſequens omnia impoſſibilia.

7. Præterea. Difficilius eſt coniungere formas ſubſtantiales diſparatas quam formas accidentales. Sed Deus coniunxit in unum formas ſubſtantiales maxime diſparatas, ſcilicet divinam, & humanam, quæ differunt ſecundum creatum, & increatum. Ergo multo amplius poteſt coniungere duas formas accidentales in unum, ut faciat quod idem ſit album, & nigrum: & ſic idem quod prius.

8. Præterea. Poſito quod a diffinito removeatur aliquid quod cadat in eius diffinitione, ſequitur contraria eſſe ſimul, ſicut quod homo non ſit rationalis. Sed terminari ad duo puncta eſt in diffinitione lineæ rectæ. Ergo ſi quis hoc removeat a linea recta, ſequitur quod duo contraria ſint ſimul. Sed Deus hoc fecit, quando intravit ianuis clauſis ad diſcipulos: tunc enim fuerunt duo corpora ſimul: & ſic ſequitur quod duæ lineæ fuerunt terminatæ ad duo puncta tantum, & unaquæque ad duo puncta. Ergo Deus poteſt facere quod affirmatio, & negatio ſint ſimul vera, & per conſequens poteſt facere omnia impoſſibilia.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum Philoſophum in V. Metaph. (text. xvii.) poſſibile, & impoſſibile dicuntur tripliciter. Uno modo ſecundum aliquam potentiam activam, vel paſſivam; ſicut dicitur homini poſſibile ambulare ſecundum potentiam greſſivam, volare vero impoſſibile. Alio modo non ſecundum aliquam potentiam, ſed ſecundum ſeipſum, ſicut dicimus poſſibile quod non eſt impoſſibile eſſe, & impoſſibile dicimus quod neceſſe eſt non eſſe. Tertio modo dicitur poſſibile ſecundum potentiam mathematicam, quæ eſt in geometricis, prout dicitur linea potentia commenſurabilis, quia quadratum eius eſt commenſurabile. Hoc autem poſſibili prætermiſſo, circa alia duo conſideremus. Sciendum eſt ergo, quod impoſſibile quod dicitur ſecundum nullam potentiam, ſed ſecundum ſeipſum, dicitur ratione diſcohærentiæ terminorum. Omnis autem diſcohærentia terminorum eſt in ratione alicuius oppoſitionis; in omni autem oppoſitione includitur affirmatio, & negatio, ut probatur X. Metaph. (text. com. xv.) unde in omni tali impoſſibili implicatur affirmationem, & negationem eſſe ſimul. Hoc autem nulli activæ potentiæ attribui poteſt; quod ſic patet. Omnis activa potentia conſequitur actualitatem, & entitatem eius cuius eſt. Unumquodque autem agens eſt natum agere ſibi ſimile: unde omnis actio activæ potentiæ terminatur ad eſſe. Etſi enim aliquando fit per actionem non eſſe, ut in corruptione patet; tamen hoc non eſt, niſi inquantum eſſe unius non compatitur eſſe alterius, ſicut eſſe calidi non compatitur eſſe frigidi; & ideo calor ex principali intentione generat calidum; ſed quod corrumpat frigidum, hoc eſt ex conſequenti. Hoc autem quod eſt affirmationem, & negationem eſſe ſimul, rationem entis habere non poteſt, nec etiam non entis: quia eſſe tollit non eſſe, & non eſſe tollit eſſe: unde nec principaliter, nec ex conſequenti poteſt eſſe terminus alicuius actionis potentiæ activæ. Impoſſibile vero quod dicitur ſecundum aliquam potentiam, poteſt attendi dupliciter. Uno modo propter defectum ipſius potentiæ ex ſeipſa, quia videlicet ad illum effectum non poteſt ſe extendere, utpote quando non poteſt agens naturale tranſmutare aliquam materiam. Alio modo ab extrinſeco, utpote cum potentia alicuius impeditur, vel ligatur. Sic ergo aliquid dicitur impoſſibile fieri tribus modis. Uno modo propter defectum activæ potentiæ, ſive in tranſmu-

tando

Digitized by Google

tando materiam, ſive in quocumque alio alio modo propter aliquod reſiſtens, vel impediens: tertio modo propter hoc quod id quod dicitur impoſſibile fieri, non poteſt eſſe terminus actionis. Ea ergo quæ ſunt impoſſibilia in natura primo, vel ſecundo modo, Deus facere poteſt. Quia eius potentia, cum ſit infinita, in nullo defectum patitur: nec eſt aliqua materia quam tranſmutare non poſſit ad libitum: eius enim potentiæ reſiſti non poteſt. Sed id quod tertio modo dicitur impoſſibile, Deus facere non poteſt, cum Deus ſit actus maxime, & principale ens. Unde eius actio non niſi ad ens terminari poteſt principaliter, & ad non ens conſequenter. Et ideo non poteſt facere quod affirmatio, & negatio ſint ſimul vera, nec aliquod eorum in quibus hoc impoſſibile includitur. Nec hoc dicitur non poſſe facere propter defectum ſuæ potentiæ; ſed propter defectum poſſibilis, quod a ratione poſſibilis deficit: propter quod dicitur a quibuſdam, quod Deus poteſt facere, ſed non poteſt fieri.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Auguſtini in Gloſſa illa non eſt intelligendum quod Deus non poſſit facere aliter quam natura faciat, cum ipſe frequenter faciat contra conſuetum curſum naturæ; ſed quia quidquid in rebus facit, non eſt contra naturam, ſed eſt eis natura, eo quod ipſe eſt conditor, & ordinator naturæ. Sic enim in rebus naturalibus videtur, quod quando aliquod corpus inferius a ſuperiori movetur, eſt ei ille motus naturalis, quamvis non videatur conveniens motui quem naturaliter habet ex ſeipſo; ſicut mare movetur ſecundum fluxum & refluxum a luna; & hic motus eſt ei naturalis, ut Commentator dicit in III. Cæl. & mundi (comm. xx.) licet aquæ ſecundum ſeipſam motus naturalis ſit ferri deorſum, & hoc modo omnes creaturæ quaſi pro naturali habent quod a Deo in eis ſit. Et propter hoc in eis diſtinguitur potentia duplex: una naturalis ad proprias operationes, vel motus; alia quæ obedientiæ dicitur, ad ea quæ a Deo recipiunt.

Ad ſecundum dicendum, quod in quolibet impoſſibili implicatur affirmationem, & negationem eſſe ſimul, ſecundum hoc quod eſt impoſſibile; ſed ea quæ ſunt impoſſibilia propter defectum potentiæ naturalis, ut cæcum, videntem fieri, vel aliquid huiuſmodi, cum non ſint impoſſibilia ſecundum ſeipſa, non implicant huiuſmodi impoſſibile ſecundum ſeipſa, ſed per comparationem ad potentiam naturalem, cui ſunt impoſſibilia; ut ſi dicamus, Natura poteſt facere cæcum videntem, implicatur prædictum impoſſibile, quia naturæ potentia eſt terminata ad aliquid, ultra quod eſt id quod ei attribuitur.

Ad tertium dicendum, quod impoſſibilia rationalis Philoſophiæ non ſunt ſecundum aliquam potentiam, ſed ſecundum ſeipſa: quia ea quæ ſunt in rationali Philoſophia, non ſunt applicata ad materiam, vel ad aliquas potentias naturales.

Ad quartum dicendum, quod illud quod eſt falſum in natura, eſt falſum ſimpliciter; & ideo non eſt ſimile.

Ad quintum dicendum, quod non eſt eadem ratio de omni impoſſibili: quia quædam ſunt impoſſibilia per ſe, quædam per reſpectum ad aliquam potentiam, ut ſupra dictum eſt. Nec hoc quod diſſimiliter ſe habent ad divinam potentiam, impedit infinitatem divinæ potentiæ, vel obedientiam creaturæ.

Ad ſextum dicendum, quod Deus id quod iam verum eſt, non deſtruit: quia non facit ut quod verum fuit, non fuerit; ſed facit quod aliquid non ſit verum, quod alias verum eſſet. Sicut cum ſuſcitat mortuum, facit quod non ſit verum eum eſſe mortuum, quod aliter verum eſſet. Vel aliter dicendum, quod non eſt ſimile: quia ex hoc quod Deus non impleret promiſſum, ſequeretur eum non eſſe veracem; ex hoc autem quod aliquem ſuum effectum deſtruit, hoc non ſequitur: quia non ordinavit ut ſuus effectus perpetuo maneret, ſicut ordinavit quod promiſſum impleret.

Ad ſeptimum dicendum, quod non poteſt facere affirmationem, & negationem eſſe ſimul: non quia ſit inconveniens; ſed ratione prædicta.

Ad octavum dicendum, quod ars Dei non ſolum ſe extendit ad ea quæ facta ſunt, ſed ad multa alia. Unde quando in aliquo mutat curſum naturæ, non propter hoc contra artem ſuam facit.

Ad nonum dicendum, quod Sortem non cucurriſſe, ſi cucurrerit, dicitur impoſſibile per accidens: eo quod Sortem currere, vel non currere, quantum eſt in ſe, eſt contingens; ſed per implicationem huius quod eſt præteritum, non fuiſſe ſit impoſſibile per ſe. Et ideo dicitur impoſſibile per accidens, quaſi per aliud adveniens. Hoc autem adveniens eſt impoſſibile ſecundum ſeipſum. Et

Digitized by Google

Et plane implicat contradictionem : dicere enim, quod fuit, & non fuit, ſunt contradictoria : quod ſequitur, ſi fiat quod præteritum non fuerit.

Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod verbum dicitur non ſolum quod ore profertur, ſed quod mente concipitur. Hoc autem quod eſt affirmationem, & negationem eſſe ſimul veram, non poteſt mente concipi, ut probatur IV. Metaph. (com. xx.) & per conſequens nec aliquid eorum in quibus hoc includitur. Cum enim contrariæ opiniones ſint quæ ſunt contrariorum, ſecundum Philoſophum ; ſequeretur eumdem ſimul habere contrarias opiniones : & ita non eſt contra verbum Angeli, ſi dicatur, quod Deus non poteſt prædictum impoſſibile :

Ad ſecundum dicendum, quod potentia Dei non poteſt prædictum impoſſibile, quia deficit a ratione poſſibilis: & ideo potentia Dei non dicitur limitari, quamvis hoc non poſſit.

Ad tertium dicendum, quod Deus dicitur hoc non poſſe, non a libero arbitrio quaſi impeditus, ut dictum eſt; ſed quia hoc non poteſt eſſe terminus actionis alicuius activæ potentiæ.

Ad quartum dicendum, quod privatio non recipit magis, & minus ſecundum ſe; poteſt tamen recipere ſecundum cauſam ; ſicut aliquis dicitur magis cæcus qui habet oculum erutum, quam cuius viſus impeditur propter aliquem humorem impedientem : & ſimiliter dicitur magis impoſſibile quod eſt ſecundum ſeipſum impoſſibile, quam quod eſt ſimpliciter impoſſibile.

Ad quintum dicendum, quod, ſicut iam dictum eſt (in corp. art.) Deus non dicitur hoc non poſſe, quod (*a*) impediatur ab aliquo, ſed rationibus prædictis.

Ad ſextum dicendum, quod virginitas non opponitur partui, ſicut cæcitas viſui ; ſed opponitur virili commixtioni, ſine qua natura partum facere non poteſt, Deus autem poteſt.

Ad ſeptimum dicendum, quod illa oppoſita, creatum, & increatum, non fuerunt in Chriſto ſecundum idem, ſed ſecundum diverſas naturas : unde non ſequitur quod Deus (*b*) poteſt facere oppoſita ineſſe eidem ſecundum idem.

Ad octavum dicendum, quod quando Chriſtus intravit ianuis clauſis, & duo corpora fuerunt ſimul, non eſt aliquid factum contra geometriæ principia. Nam ad duo puncta diverſorum corporum ex una parte, non terminabatur una linea, ſed duæ. Quamvis enim duæ lineæ mathematicæ non ſint diſtinguibiles niſi ſecundum ſitum, ita quod intelligi non poteſt duas lineas tales ſimul eſſe ; tamen duæ lineæ naturales diſtinguuntur in ſubiecto ; ita quod, poſito quod duo corpora ſint ſimul, ſequitur quod duæ lineæ ſint ſimul, & duo puncta, & duæ ſuperficies.

ARTICULUS IV.

Utrum ſit iudicandum aliquid poſſibile, vel impoſſibile ſecundum cauſas inferiores, vel ſuperiores.

QUarto quæritur ; utrum ſit iudicandum aliquid poſſibile, vel impoſsibile ſecundum cauſas inferiores, aut ſecundum cauſas ſuperiores. Et videtur quod ſecundum ſuperiores. Quia ſicut dicit quædam Gloſſa (interl.) II. Corinth. x. ſtultitia ſapientium mundi fuit, quia iudicaverunt poſſibile, & impoſsibile ſecundum quod videbant in rerum natura. Ergo non eſt iudicandum de poſsibili, & impoſsibili ſecundum cauſas inferiores, ſed ſecundum ſuperiores.

2. Præterea. Secundum Philoſophum in X. Metaph. (text. com. 1.) illud quod eſt primum in omni genere, eſt menſura omnium quæ ſunt illius generis. Sed divina potentia eſt prima potentia. Ergo ſecundum eam debet aliquid iudicari poſsibile, & impoſsibile.

3. Præterea. Quanto cauſa magis influit in effectum, tanto ſecundum eam magis debet iudicium ſumi. Sed cauſa prima magis influit in effectum quam cauſa ſecunda. Ergo ſecundum cauſam primam magis debet iudicari de effectu. Effectus ergo iudicandi ſunt poſsibiles, vel impoſsibiles ſecundum cauſas ſuperiores.

4. Præterea. Illuminare cæcum eſt impoſſibile ſecundum cauſas inferiores ; & tamen hoc eſt poſsibile, cum quandoque fiat. Ergo non eſt iudicandum ſi aliquid impoſsibile ſit ſecundum cauſas inferiores, ſed ſecundum ſuperiores.

5. Præterea. Mundum fore fuit poſsibile, antequam mundus eſſet. Non autem fuit poſſibile ſecundum cauſas inferiores. Ergo idem quod prius.

1. Sed contra. Secundum illam cauſam effe-

(a) *Al.* non impediatur. (b) *Al.* non poteſt.

Digitized by Google

effectus debet iudicari poſsibilis a qua recipit poſsibilitatem. Sed effectus recipit poſſibilitatem, vel contingentiam, aut etiam neceſsitatem a cauſa proxima, non autem a remota; ſicut meritum recipit contingentiam a libero arbitrio, quod eſt cauſa proxima; non autem neceſsitatem a prædeſtinatione divina, quæ eſt cauſa remota. Ergo ſecundum cauſas inferiores, quæ ſunt proximæ, debet iudicari aliquid poſſibile, vel impoſsibile.

2. Præterea. Quod eſt poſsibile ſecundum cauſas inferiores, eſt etiam poſsibile ſecundum cauſas ſuperiores, & ita eſt poſsibile ſecundum omnem modum. Sed quod eſt poſſibile ſecundum omnem modum, eſt poſsibile ſimpliciter. Ergo ſecundum cauſas inferiores eſt aliquid iudicandum poſsibile ſimpliciter.

3. Præterea. Cauſæ ſuperiores ſunt neceſſariæ. Si ergo ſecundum eas eſſent iudicandi effectus, omnes effectus erunt neceſſarii: quod eſt impoſsibile.

4 Præterea. Deo ſunt omnia poſsibilia. Si ergo ſecundum ipſum poſsibile, & impoſsibile iudicetur, omnino nihil eſt impoſſibile: quod eſt inconveniens.

5. Præterea. Nominibus utendum eſt ſecundum quod plures utuntur. Sed de potentia hoc modo homines loquuntur, quod ſint ita ordinatæ, potentia, diſpoſitio, neceſsitas, & actus. Hæc autem inveniuntur in cauſis inferioribus, non ſuperioribus. Ergo non eſt iudicandum de poſſibilitate rerum ſecundum cauſas ſuperiores, ſed ſecundum inferiores.

Reſpondeo dicendum, quod iudicium de poſsibili, & impoſsibili poteſt conſiderari dupliciter. Uno modo ex parte iudicantium; alio modo ex parte eius de quo iudicatur. Quantum ad primum, ſciendum eſt, quod ſi ſunt duæ ſcientiæ, quarum una conſiderat cauſas altiores, & alia minus altas; iudicium in utraque non eodem modo ſumetur, ſed ſecundum cauſas quas utraque conſiderat, ut patet in medico, & aſtrologo; quorum aſtrologus conſiderat cauſas ſupremas, medicus autem cauſas proximas. Unde medicus dabit iudicium de ſanitate, vel morte infirmi ſecundum cauſas proximas, ideſt virtutem naturæ, & virtutem morbi; aſtrologus vero ſecundum cauſas remotas, ſcilicet ſecundum poſitionem ſiderum. Eodem modo eſt in propoſito. Eſt enim duplex ſapientia; ſcilicet mundana, quæ dicitur Philoſophia, quæ conſiderat cauſas inferiores, ſcilicet cauſas cauſatas, & ſecundum eas iudicat; & divina, quæ dicitur Theologia, quæ conſiderat cauſas ſuperiores, ideſt divinas, ſecundum quas iudicat. Dicuntur autem ſuperiores cauſæ, divina attributa, ut ſapientia, bonitas, & voluntas divina, & huiuſmodi. Sciendum tamen, quod iſta quæſtio fruſtra movetur de effectibus qui non poſſunt eſſe niſi ſuperiorum cauſarum, ideſt quos ſolus Deus facere poteſt: illos enim non convenit dici poſſibiles, vel impoſsibiles ſecundum cauſas inferiores. Sed hæc quæſtio movetur de illis effectibus qui ſunt cauſarum inferiorum: hi enim effectus ſunt inferiorum, & ſuperiorum: ſic enim poteſt in dubitationem verti. Similiter etiam iſta quæſtio non habet locum in illis poſsibilibus, & impoſsibilibus quæ non dicuntur ſecundum aliquam potentiam, ſed ſecundum ſeipſa. Effectus autem cauſarum ſecundarum, de quibus eſt quæſtio, ſecundum iudicium Theologi, dicuntur poſsibiles, & impoſsibiles ſecundum cauſas ſuperiores; ſecundum autem iudicium Philoſophi, dicuntur poſsibiles, vel impoſsibiles ſecundum cauſas inferiores. Si autem conſideretur iſtud iudicium quantum ad naturam eius de quo iudicatur, ſic patet quod effectus debent iudicari poſsibiles, vel impoſsibiles ſecundum cauſas proximas, cum actio cauſarum remotarum, ſecundum cauſas proximas determinetur, quas præcipue effectus imitantur: & ideo ſecundum eas præcipue iudicium de effectibus ſumitur. Et hoc patet etiam per ſimile de potentia paſsiva. Nam materia non dicitur, proprie loquendo, in potentia ad aliquid, quæ eſt remota, ſicut terra ad ſciphum; ſed quæ eſt propinqua, uno motore potens exire in actum, ut patet per Philoſophum IX. Metaph. (com. 1. & XII.) ſicut aurum eſt potentia ſciphus, ſola arte educente in actum. Et ſimiliter effectus, inquantum eſt ex ſui natura, non niſi propinquis cauſis poſſibiles, vel impoſsibiles dicuntur.

Ad primum dicendum, quod ſapientes mundi propter hoc ſtulti vocantur, quia quæ ſecundum cauſas inferiores ſunt impoſſibilia, ſimpliciter, & abſolute impoſſibilia iudicabant, etiam Deo.

Ad ſecundum dicendum, quod comparatio poſsibilis ad potentiam, non eſt ſicut menſurati ad menſuram, ſed ſicut obiecti ad potentiam. Contingit tamen divinam potentiam omnium potentiarum eſſe menſuram.

Ad tertium dicendum, quod licet cauſa pri-

prima maxime influat in effectum, tamen eius influentia per cauſam proximam determinatur, & ſpecificatur; & ideo eius ſimilitudinem imitatur effectus.

Ad quartum dicendum, quod quamvis illuminare cæcum ſit Deo poſsibile, non tamen poteſt dici omnino poſsibile.

Ad quintum dicendum, quod mundum fore, fuit poſſibile reſpectu cauſarum ſuperiorum: unde hoc non pertinet ad quæſtionem præſentem; & propterea iſtud dictum, mundum fore, eſt poſsibile non ſolum ſecundum divinam potentiam activam, ſed ſecundum ſeipſum, quia termini non ſunt diſcohærentes.

Ad primum quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad naturam effectus de quo iudicatur.

Ad ſecundum dicendum, quod licet illud quod eſt poſsibile ſecundum cauſas inferiores, ſit etiam poſſibile ſecundum ſuperiores, non tamen eſt ita de impoſsibili, immo magis e contrario: unde non ſequitur quod iudicium debeat ſumi univerſale, ſive univerſaliter ſecundum cauſas inferiores de poſsibili, & impoſſibili.

Ad tertium dicendum, quod non iudicantur aliqua impoſsibilia, vel poſſibilia ſecundum aliquas cauſas, quia ſint ſimilia illis cauſis in poſsibilitate, vel in impoſsibilitate; ſed quia cauſis illis ſunt poſsibilia, vel impoſsibilia.

Ad quartum dicendum, quod ſecundum conſiderationem Theologi, omnia illa quæ non ſunt in ſe impoſsibilia, poſsibilia dicuntur, ſecundum illud (Marc. ix. 22.) *Omnia poſſibilia ſunt credenti*: &: *Non eſt impoſsibile apud Deum omne verbum*: Luc. i. 37.

Ad quintum dicendum, quod licet omnia illa in cauſis ſuperioribus non inveniantur, tamen cauſis ſuperioribus ſunt ſubiecta: & propterea obiectio illa procedit de potentia paſſiva, non de activa; de qua nunc loquimur.

ARTICULUS V.

Utrum Deus poſsit facere quæ non facit.

I. P. art. qu. xxv. *art.* 5. *I. Sent. diſt.* xliii. *quæſt.* ii. *& II. contr. Gent. a cap.* xxiii. *uſq. ad* xxx.

Quinto quæritur, utrum Deus poſſit facere quæ non facit, & dimittere quæ facit. Et videtur quod non. Deus non poteſt facere niſi quod præſcit ſe facturum. Sed non præſcit ſe facturum niſi quod facit. Ergo Deus non poteſt facere niſi quod facit.

2. Sed dicet reſpondens, quod ratio iſta procedit de potentia in ordine ad præſcientiam, non de potentia abſoluta. Sed contra. Immobiliora ſunt divina humanis. Sed apud nos quæ fuerunt, non poſſunt non fuiſſe. Ergo multo minus quæ Deus præſcivit, non poteſt non præſciviſſe. Sed præſcientia manente non poteſt alia facere. Ergo Deus, abſolute loquendo, non poteſt alia facere quam quæ fecit.

3. Præterea. Sicut divina natura eſt immutabilis, ita & divina ſapientia. Sed ponentes Deum agere ex neceſſitate naturæ, ponebant eum non poſſe alia quam quæ fecit. Ergo ſimiliter & nos debemus ponere, qui dicimus Deum agere ſecundum ordinem ſapientiæ.

4. Sed dicet reſpondens, quod ratio iſta procedit de potentia regulata per ſapientiam, non de potentia abſoluta. Sed contra. Illud quod non poteſt fieri ſecundum ordinem ſapientiæ, abſolute homini Chriſto impoſſibile dicitur; quamvis illud potuerit de potentia abſoluta. Dicitur enim Ioan. viii. 55. *Si dixero, quod non novi eum, ero ſimilis vobis mendax*. Poterat enim Chriſtus hæc verba pronuntiare; ſed quia contra ordinem ſapientiæ erat, dicitur abſolute, quod Chriſtus non potuerit mentiri. Ergo multo amplius quod non eſt ſecundum ordinem ſapientiæ, abſolute loquendo, Deus non poteſt.

5. Præterea. In Deo duo contradictoria ſimul eſſe non poſſunt. Sed abſolutum, & regulatum contradictionem implicant: nam abſolutum eſt quod ſecundum ſe conſideratur; illud vero quod regulatur, ordinem ad aliud habet. Ergo in Deo non debet poni potentia abſoluta, & regulata.

6. Præterea. Potentia, & ſapientia Dei ſunt æquales. Una ergo aliam non excedit: potentia ergo abſque ſapientia eſſe non poteſt; & ita potentia divina ſemper eſt ſapientia regulata.

7. Præterea. Quod Deus fecit, eſt iuſtum. Sed non poteſt facere niſi iuſtum. Ergo non poteſt facere niſi quod fecit, vel faciet.

8. Præterea. Bonitatis divinæ eſt ut non ſolum ſe communicet, ſed ordinatiſſime ſe communicet. Sic ergo ea quæ fiunt a Deo, ordinate fiunt. Sed præter ordinem Deus facere non poteſt. Ergo non poteſt facere alia quam quæ fecit.

9. Præ-

Digitized by Google

9. Præterea. Deus non poteſt facere niſi quod vult: quia in agentibus per voluntatem potentia ſequitur voluntatem, velut imperantem. Sed non vult niſi quæ facit. Ergo non poteſt facere niſi quod facit.

10. Præterea. Deus, cum ſit ſapientiſſimus operator, nihil agit ſine ratione. Rationes autem quibus Deus agit, Dionyſius v. cap. de div. Nom. dicit eſſe productivas exiſtentium: exiſtentia autem ſunt quæ ſunt; & ſic Deus rationes non habet niſi eorum quæ ſunt. Ergo non poteſt facere niſi ea quæ facit.

11. Præterea. Secundum Philoſophos, res naturales ſunt in primo motore, qui Deus eſt, ſicut artificiata in artifice; & ſic Deus operatur tamquam artifex. Sed artifex non operatur ſine forma, vel idea ſui operis: domus enim quæ eſt in materia, eſt a domo quæ eſt in mente artificis, ſecundum Philoſophum (II. de gener. animal. cap. 1.) Sed Deus non habet ideas niſi eorum quæ fecit, vel facit, vel facturus eſt. Ergo præter hoc Deus nihil agere poteſt.

12. Præterea. Auguſtinus in Lib. de Symbolo dicit: *Hoc ſolum Deus non poteſt* (*a*) *quod non vult*. Sed non vult niſi quæ facit. Ergo non poteſt niſi quæ facit.

13. Præterea. Deus mutari non poteſt. Ergo non ſe habet ad utrumlibet contrariorum; & ſic ſua potentia eſt determinata ad unum. Ergo non poteſt facere niſi quæ facit.

14. Præterea. Quidquid Deus facit, aut dimittit, facit, aut dimittit optima ratione. Sed Deus non poteſt facere aliquid, aut dimittere niſi optima ratione. Ergo non poteſt facere, nec dimittere niſi quod facit, aut dimittit.

15. Præterea. Optimi eſt optima adducere ſecundum Platonem: & ſic Deus, cum ſit optimus, optimum facit. Sed optimum cum ſit ſuperlativum, uno modo eſt. Ergo Deus non poteſt facere alio modo, vel alia quam quæ fecit.

Sed contra eſt quod dicit Chriſtus Deus & homo Matth. xxvi. 53. (*b*) *An non poſſum rogare Patrem?* Poterat ergo Chriſtus aliquid quod non faciebat.

Præterea. Epheſ. iii. 20. dicitur: *Ei qui poteſt omnia facere ſuperabundanter quam intelligimus, aut petimus*. Non tamen omnia facit. Ergo poteſt alia facere quam quæ facit.

Præterea. Potentia Dei eſt infinita. Hoc autem non eſſet, ſi determinaretur ad ea tantum quæ facit. Ergo poteſt alia facere quam quæ facit.

Præterea. Hugo de ſancto Victore dicit, quod omnipotentiæ Dei non adæquatur opus. Ergo potentia excedit opus; & ita plura poteſt facere quam quæ facit.

Præterea. Potentia Dei eſt actus non finitus, quia non per aliquod finitur. Hoc autem non eſſet, ſi limitaretur ad ea quæ facit. Ergo idem quod prius.

Reſpondeo dicendum, quod hic error, ſcilicet Deum non poſſe facere niſi quæ facit, duorum fuit. Primo fuit quorumdam Philoſophorum dicentium Deum agere ex neceſſitate naturæ. Quod ſi eſſet, cum natura ſit determinata ad unum, divina potentia ad alia agenda ſe extendere non poſſet quam ad ea quæ facit. Secundo fuit quorumdam Theologorum conſiderantium ordinem divinæ iuſtitiæ, & ſapientiæ, ſecundum quem res fiunt a Deo, quem Deum præterire non poſſe dicebant: & incidebant in hoc, ut dicerent, quod Deus non poteſt facere niſi quæ facit. Et imponitur hic error magiſtro Petro Almalareo.

Harum ergo poſitionum veritatem inquiramus, vel falſitatem; & primo primæ. Quod enim Deus non agat ex neceſſitate naturæ, planum eſt videre. Omne enim agens agit propter finem, quia omnia optant bonum. Actio autem agentis, ad hoc quod ſit conveniens fini, oportet quod ei adaptetur, & proportionetur: quod non poteſt fieri niſi ab aliquo intellectu, qui finem, & rationem finis cognoſcat, & proportionem finis ad id quod eſt ad finem: aliter convenientia actionis ad finem caſualis eſſet. Sed intellectus præordinans in finem, quandoque quidem eſt coniunctus agenti vel moventi, ut homo in ſua actione; quandoque ſeparatus, ut patet in ſagitta, quæ ad determinatum finem tendit, non per intellectum ſibi coniunctum, ſed per intellectum hominis ipſam dirigentem. Impoſſibile eſt autem id quod agit ex naturæ neceſſitate, ſibi ipſi determinare finem, quia quod eſt tale, eſt ex ſe agens; & quod eſt agens, vel motum ex ſeipſo, in ipſo eſt agere, vel non agere, moveri, vel non moveri, ut dicitur VIII. Phyſic. & hoc non poteſt competere ei quod ex neceſſitate movetur, cum ſit determinatum ad unum. Unde oportet quod omni ei quod agit ex neceſſi-
tate

(a) Al. niſi quod. (b) Vulgata: *An putas quia non poſſum rogare Patrem meum? &c.*

tate naturæ, determinetur finis ab aliquo quod ſit intelligens. Propter quod dicitur a Philoſophis, quod opus naturæ eſt opus intelligentiæ. Unde ſi aliquando aliquod corpus naturale adiungitur alicui intellectui, ſicut in homine patet, quantum ad illas actiones quibus intellectus illius finem determinat, obedit natura voluntati, ſicut ex motu locali hominis patet; quantum vero ad illas actiones in quibus ei finem non determinat, non obedit, ſicut in actu nutrimenti, & augmenti. Ex his ergo colligitur quod id quod ex neceſſitate naturæ agit, impoſsibile eſt eſſe principium agens, cum determinetur ſibi finis ab alio. Et ſic patet quod impoſſibile eſt Deum agere ex neceſſitate naturæ; & ita radix primæ poſitionis falſa eſt.

Sic autem reſtat inveſtigare de ſecunda poſitione. Circa quod ſciendum eſt, quod dupliciter dicitur aliquis non poſſe aliquid. Uno modo abſolute, quando ſcilicet aliquod principiorum, quod ſit neceſſarium actioni, ad actionem illam non ſe extendit; ut ſi pes ſit contractus, homo non poteſt ambulare. Alio modo ex ſuppoſitione: poſito enim oppoſito alicuius actionis, actio fieri non poteſt: non enim poſſum ambulare dum ſedeo. Cum autem Deus ſit agens per voluntatem, & intellectum, ut probatum eſt, oportet in ipſo tria actionis principia conſiderare: & primo intellectum, ſecundo voluntatem, tertio potentiam naturæ. Intellectus ergo voluntatem dirigit, voluntas vero potentiæ imperat, quæ exequitur. Sed intellectus non movet niſi inquantum proponit voluntati ſuum appetibile: unde totum movere intellectus eſt in voluntate. Sed dupliciter dicitur Deum abſolute non poſſe aliquid. Uno modo quando potentia Dei non ſe extendit in illud, ſicut dicimus, quod Deus non poteſt facere quod affirmatio, & negatio ſint ſimul vera, ut ex ſupra dictis patet. Sic autem non poteſt dici, quod Deus non poteſt facere niſi quod facit: conſtat enim quod potentia Dei ad multa alia poteſt ſe extendere. Alio modo quando voluntas Dei ad illud ſe extendere non poteſt. Oportet enim quod quælibet voluntas habeat aliquem finem, quem naturaliter velit, & cuius contrarium velle non poſſit; ſicut homo naturaliter, & de neceſſitate vult beatitudinem, & miſeriam velle non poteſt. Cum hoc autem quod voluntas velit neceſſario finem ſuum naturalem, vult etiam de neceſſitate ea ſine quibus finem habere non poteſt, ſi hoc cognoſcat: & hæc ſunt quæ ſunt commenſurata fini; ſicut ſi volo vitam, volo cibum. Ea vero ſine quibus finis haberi poteſt, quæ non ſunt fini commenſurata, non de neceſſitate vult. Finis ergo naturalis divinæ voluntatis eſt eius bonitas, quam non velle non poteſt. Sed fini huic non commenſurantur creaturæ, ita quod ſine his divina bonitas manifeſtari non poſſit; quod Deus intendit ex creaturis. Sicut enim manifeſtatur divina bonitas per has res quæ nunc ſunt, & per hunc rerum ordinem; ita poteſt manifeſtari per alias creaturas, & alio modo ordinatas: & ideo divina voluntas abſque præiudicio bonitatis, iuſtitiæ, & ſapientiæ, poteſt ſe extendere in alia quam quæ facit. Et in hoc fuerunt decepti errantes: æſtimaverunt enim ordinem creaturarum eſſe quaſi commenſuratum divinæ bonitati, quaſi abſque eo eſſe non poſſet. Patet ergo quod abſolute Deus (*a*) poteſt facere alia quam quæ fecit. Sed quia ipſe non poteſt facere quod contradictoria ſint ſimul vera, ex ſuppoſitione poteſt dici, quod Deus non poteſt alia facere quam quæ fecit: ſuppoſito enim quod ipſe non velit alia facere, vel quod præſciverit ſe non alia facturum, non poteſt alia facere; ut intelligatur compoſite, non diviſim.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc locutio, Deus non poteſt facere niſi quod præſcit ſe facturum, eſt duplex: quia exceptio poteſt referri ad potentiam, quæ importatur per ly *poteſt*; vel ad actum, (*b*) qui importatur per ly *facere*. Si primo modo, tunc locutio eſt falſa. Plura enim poteſt facere quam præſciat ſe facturum: & in hoc ſenſu ratio procedebat. Si autem ſecundo modo, ſic locutio eſt vera; & eſt ſenſus, quod non poteſt eſſe quod aliquid fiat a Deo, & non ſit a Deo præſcitum. Sed hic ſenſus non eſt ad propoſitum.

Ad ſecundum dicendum, quod in Deo non cadit præteritum, & futurum; ſed quidquid eſt in eo, eſt totum in præſenti æternitatis. Nec præteritum, vel futurum in eo verbum ſignificatur, niſi per reſpectum ad nos: unde non habet hic locum obiectio de neceſſitate præteriti. Nihilominus dicendum eſt, quod obiectio non eſt ad propoſitum: quia præſcientia non commenſuratur potentiæ faciendi, de qua eſt quæſtio; ſed ſolum divinæ actioni, ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod illi qui dicebant Deum agere ex neceſsitate naturæ, pone-

(a) *Al.* non poteſt. (b) *Al.* quæ.

Digitized by Google

ponebant poſitionem de qua agitur, non ſolum ratione immutabilitatis naturæ, ſed ratione determinationis naturæ ad unum. Sapientia autem divina non eſt determinata ad unum; ſed ſe habet ad multa facienda: unde non eſt ſimile.

Ad quartum dicendum, quod Chriſtus non poterat velle dicere illa verba abſolute, quæ mendacium important, ſine præiudicio ſuæ bonitatis. Sic autem non eſt in propoſito, ut ex dictis patet: & ideo non ſequitur.

Ad quintum dicendum, quod abſolutum, & regularum non attribuuntur divinæ potentiæ niſi ex noſtra conſideratione; quæ potentiæ Dei in ſe conſideratæ, quæ abſoluta dicitur, aliquid attribuit quod non attribuit ei ſecundum quod ad ſapientiam comparatur, prout dicitur ordinata.

Ad ſextum dicendum, quod potentia Dei numquam eſt in re ſine ſapientia; ſed a nobis conſideratur ſine ratione ſapientiæ.

Ad ſeptimum dicendum, quod Deus fecit quidquid eſt iuſtum in actu, non autem quidquid eſt iuſtum in potentia: poteſt enim aliquid facere quod nunc non eſt iuſtum, quia non eſt; tamen ſi eſſet, faceret iuſtum.

Ad octavum dicendum, quod divina bonitas poteſt ſe (a) communicare ordinate, non ſolum iſto modo quo res operatur, ſed multis aliis.

Ad nonum dicendum, quod licet Deus non velit facere niſi quæ facit, poteſt tamen alia velle: & ideo, abſolute loquendo, poteſt alia facere.

Ad decimum dicendum, quod rationes illas de quibus Dionyſius loquitur, intelligit eſſe productivas exiſtentium abſolute, non ſolum autem eorum quæ nunc ſunt in actu.

Ad undecimum dicendum, quod in hac quæſtione verſatur, utrum eorum quæ nec ſunt, nec erunt, nec fuerunt, quæ tamen Deus facere poteſt, ſit idea. Videtur dicendum, quod ſi idea ſecundum completam rationem accipiatur, ſcilicet ſecundum quod idea nominat formam artis, non ſolum intellectu excogitatam, ſed etiam per voluntatem ad opus ordinatam, ſic prædicta non habent ideam; ſi vero accipiatur ſecundum imperfectam rationem, prout ſcilicet eſt ſolum excogitata in intellectu artificis, ſic habent ideam. Patet enim in artifice creato, quod excogitat aliquas operationes quas numquam operari intendit. In Deo vero quidquid ipſe cognoſcit, eſt in eo per modum excogitati; cum in ipſo non differat cognoſcere actu, & habitu. Ipſe enim novit totam potentiam ſuam, & quidquid poteſt: unde omnium quæ poteſt, habet rationes quaſi excogitatas.

Ad duodecimum dicendum, quod intelligendum eſt hoc Deum non poſſe quod non vult ſe poſſe; & ſic non facit ad propoſitum.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet Deus ſit immutabilis, tamen eius voluntas non eſt determinata ad unum in his quæ facienda ſunt: & ideo habet liberum arbitrium.

Ad decimumquartum dicendum, quod optima ratio, qua Deus omnia facit, eſt ſua bonitas, & ſua ſapientia; quæ manerent, etiam ſi (b) alia, vel alio modo faceret.

Ad decimumquintum dicendum, quod illud quod facit, eſt optimum per ordinem ad Dei bonitatem: & ideo quidquid aliud eſt ordinabile ad eius bonitatem ſecundum ordinem ſuæ ſapientiæ, eſt optimum.

ARTICULUS VI.

Utrum Deus poſſit facere quæ ſunt aliis poſſibilia.

SExto quæritur, utrum Deus poſſit facere quæ ſunt aliis poſſibilia, ut peccare, ambulare, & huiuſmodi. Et videtur quod ſic. Quia Auguſtinus dicit (Enchirid. cap. cv.) quod melior eſt natura quæ poteſt peccare, quam quæ peccare non poteſt. Sed omne quod eſt optimum, eſt Deo attribuendum. Ergo Deus poteſt peccare.

2. Præterea. Illud quod eſt laudabilitatis, non debet Deo ſubtrahi. Sed in laudem viri dicitur Eccleſ. xxxi. *Qui potuit transgredi, & non eſt transgreſſus*. Ergo poſſe transgredi, & non transgredi Deo debet attribui.

3. Præterea. Philoſophus dicit (Lib. IV. Topic. cap. v.) *Poteſt Deus, & ſtudioſus prava agere*. Ergo Deus poteſt peccare.

4. Præterea. Quicumque conſentit in peccatum mortale, peccat mortaliter. (c) Sed quicumque præcipit peccatum mortale, conſentit, immo quodammodo principaliter facit. Cum ergo Deus præceperit peccatum mortale Abrahæ, ſcilicet quod interficeret filium innocentem; & Oſeæ, quod acciperet mulierem fornicariam, & faceret ex ea filios

(a) *Al.* communicare. (b) *Al.* alio. (c) *Al. deeſt* Sed.

filios fornicationis; & Semei, ut malediceret David, ut habetur II. Reg. XVI. quem conſtat peccaſſe ex pœna ſibi inflicta III. Reg. II. videtur quod ipſe peccaverit mortaliter.

5. Præterea. Quicumque cooperatur peccanti mortaliter, ipſe peccat mortaliter. Sed Deus cooperatur peccanti mortaliter: ipſe enim operatur in omni operatione, & per conſequens in omni eo qui mortaliter peccat. Ergo Deus peccat.

6. Præterea. Auguſtinus (*a*) dicit in Lib. (*b*) de gratia, & libero arbitrio (cap. XXI.) & habetur in Gloſſa Rom. I. quod Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, ſive in bonum, ſive in malum. Sed inclinare voluntatem hominis in malum, eſt peccatum. Ergo Deus peccat.

7. Præterea. Homo factus eſt ad imaginem Dei, ut habetur Gen. I. Sed quod invenitur in imagine, oportet inveniri in exemplari. Hominis autem voluntas eſt ad utrumlibet. Ergo & voluntas Dei; & ita poteſt peccare, & non peccare.

8. Præterea. Quidquid poteſt virtus inferior, poteſt & ſuperior. Sed homo, cuius virtus eſt inferior divina virtute, poteſt ambulare, peccare, & alia huiuſmodi facere. Ergo & Deus.

9. Præterea. Tunc aliquis omittit quando non facit bona quæ poteſt. Sed Deus poteſt multa bona facere, quæ non facit. Ergo omittit, & ita peccat.

10. Præterea. Quicumque poteſt prohibere peccatum, & non prohibet, videtur peccare. Sed Deus poteſt prohibere omnia peccata. Cum ergo non prohibeat, videtur quod peccet.

11. Præterea. Amos III. 6. habetur: (*c*) *Non eſt malum in civitate quod Deus non faciat*. Hoc autem non poteſt intelligi de malo pœnæ: nam dicitur Sapien. I, 13. quod *Deus mortem non fecit*. Ergo oportet intelligi de malo culpæ; & ſic Deus eſt auctor mali culpæ.

Sed contra I. Ioan. I. 5. dicitur: *Deus lux eſt, & tenebræ in eo non ſunt ullæ*. Sed peccata ſunt tenebræ ſpirituales. Ergo peccatum in Deo eſſe non poteſt.

Præterea. Princeps propriis legibus aſtrictus non tenetur. Sed omne peccatum eſt contra legem divinam, ut Auguſtinus dicit (Lib. XXII. contra Fauſtum cap. XXVII.) Ergo Deus peccato aſtringi non poteſt.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt, Deum abſolute aliquid non poſſe, dicitur dupliciter. Uno modo ex parte voluntatis; alio modo ex parte potentiæ. Ex parte ſiquidem voluntatis, Deus non poteſt facere quod non poteſt velle. Cum autem nulla voluntas poſſit velle contrarium eius quod naturaliter vult, ſicut voluntas hominis non poteſt velle miſeriam; conſtat quod voluntas divina non poteſt velle contrarium ſuæ bonitatis, quam naturaliter vult. Peccatum autem eſt defectus quidam a divina bonitate: unde Deus non poteſt velle peccare. Et ideo abſolute concedendum eſt, quod Deus peccare non poteſt. Ex parte vero potentiæ dicitur, Deum non poſſe aliquid dupliciter. Uno modo ratione ipſius potentiæ; alio modo ratione poſſibilis. Potentia ſiquidem eius, quantum in ſe eſt, cum ſit infinita, in nullo deficiens invenitur quod ad potentiam pertineat. Sed quædam ſunt quæ ſecundum nomen potentiam important, quæ ſecundum rem ſunt potentiæ defectus; ſicut multæ negationes ſunt, quæ in affirmationibus includuntur; ut cum dicitur poſſe deficere, videtur ſecundum modum loquendi, quædam potentia importari, cum magis potentiæ defectus importetur. Et propter hoc potentia aliqua dicitur eſſe perfecta ſecundum Philoſophum V. Metaph. (text. XVII.) quando iſta non poteſt. Sicut enim illæ affirmationes habent vim negationum ſecundum rem, ita iſtæ negationes habent vim affirmationum. Et propter hoc dicimus, Deum non poſſe deficere, & per conſequens non poſſe moveri (quia motus, & defectus quamdam imperfectionem important) & per conſequens non poſſe eum ambulare, nec alios actus corporeos exercere, qui ſine motu non fiunt. Ratione vero poſſibilis dicitur Deum aliquid non poſſe facere, quia id contradictionem implicat, ut ex ſupra dictis (art. 5.) patet; & per hunc modum dicitur, quod non poteſt facere alium Deum æqualem ſibi. Implicatur enim contradictio ex eo quod factum oportet eſſe in potentia aliquo modo, cum recipiat eſſe ab alio; & ſic non poteſt eſſe actus purus, quod eſt proprium ipſius Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod illa comparatio non eſt intelligenda univerſaliter, ſed ſolum inter hominem & animalia bruta.

Ad

(a) *Al. deeſt* dicit. (b) *Al.* de natura. (c) Vulgata; *Si erit malum in civitate quod Dominus non fecerit?*

Ad ſecundum dicendum, quod id quod dicitur in laudem hominis, non ſemper eſt congruum laudi divinæ, immo eſſet blaſphemia; ut ſi diceremus Deum pœnitere, & huiuſmodi. Aliquid enim, ut dicit Dionyſius (cap. IV. de divin. Nomin.) eſt in inferiori natura laudabile quod in ſuperiori natura vituperatur.

Ad tertium dicendum, quod verbum Philoſophi eſt intelligendum ſub conditione voluntatis. Hæc enim conditionalis eſt vera: Deus poteſt prava agere, ſi vult: nil enim prohibet conditionalem eſſe veram, licet antecedens, & conſequens ſint impoſſibilia; ut patet in hac: Si homo volat, habet alas.

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliquem actum qui in ſe eſſet peccatum mortale, aliqua circumſtantia addita fieri virtuoſum: occidere enim hominem abſolute peccatum mortale eſt; ſed miniſtro iudicis occidere hominem propter iuſtitiam ex præcepto iudicis, non eſt peccatum, ſed actus iuſtitiæ. Sicut autem princeps civitatis habet diſponere de hominibus quantum ad vitam, & mortem, & alia quæcumque pertinent ad finem ſui regiminis, qui eſt iuſtitia, ita Deus habet omnia in ſui diſpoſitione dirigere ad finem ſui regiminis, quod eſt eius bonitas. Et ideo licet occidere filium innocentem, de ſe poſſit eſſe peccatum mortale, tamen ſi hoc fiat ex præcepto Dei propter finem quem Deus prævidit, & ordinavit, licet etiam ſit homini ignotus, non eſt peccatum, ſed meritum. Et ſimiliter etiam dicendum eſt de fornicatione Oſeæ, cum conſtet Deum eſſe ordinatorem totius humanæ generationis: quamvis quidam dicant, quod hoc non acciderit ſecundum veritatem rei, ſed ſecundum viſionem prophetiæ. De præcepto autem Semei eſt dicendum aliter. Dicitur enim Deus dupliciter præcipere. Uno modo loquendo ſpiritualiter, vel corporaliter per ſubſtantiam creatam; & ſic præcepit Abrahæ, & Prophetis. Alio modo inclinando, ſicut dicitur præcepiſſe vermi ut comederet hederam, Ionæ 1. Et per hunc modum præcepit Semei ut malediceret David, inquantum cor eius inclinavit; & hoc per modum qui infra (in ſolutione ad 6.) dicetur.

Ad quintum dicendum, quod operatio peccati, quantum ad id quod habet de entitate, & actualitate, refertur in Deum ſicut in cauſam; quantum vero ad id quod habet de deformitate peccati, refertur in liberum arbitrium, non in Deum; ſicut quidquid motus eſt in claudicatione, eſt a virtute greſſiva; deformitas autem eius eſt a curvitate cruris.

Ad ſextum dicendum, quod Deus non dicitur inclinare voluntates hominum in malum, immittendo malitiam, vel ad malitiam commovendo; ſed permittendo, & ordinando, ut videlicet qui crudelitatem exercere conſentiunt, in illos exerceant quos dignos Deus iudicat.

Ad ſeptimum dicendum, quod non eſt neceſſarium, quidquid in homine invenitur, quamvis ſit ad imaginem, in Deo inveniri; & tamen in propoſito voluntas Dei eſt ad utrumlibet, quia non eſt ad unum obiectum determinata. Poteſt enim hoc facere, vel non facere, aut facere hoc, vel illud: non tamen ſequitur quod aliquid iſtorum poſſit male facere; quod eſt peccare.

Ad octavum dicendum, quod obiectio illa tenet in his quæ pertinent ad poteſtatis perfectionem, non autem in his quæ important poteſtatis defectum.

Ad nonum dicendum, quod licet Deus poſſit multa bona facere quæ non facit, non tamen omittit: quia non debet illa facere, quod requiritur ad rationem omiſſionis.

Et ſimiliter dicendum eſt ad decimum: nam non eſt reus peccati qui peccatum non impedit, niſi quando impedire debet.

Ad undecimum dicendum, quod verbum Amos intelligitur de malo pœnæ. Quod autem dicitur Sapient. 1. 13. *Deus mortem non fecit*, intelligitur quantum ad ipſam cauſam mortis, quæ eſt meritum culpæ, vel quantum ad primam naturæ inſtitutionem, qua fecit hominem ſuo modo immortalem.

ARTICULUS VII.

Utrum Deus ſit omnipotens.

Septimo quæritur, quare Deus dicatur omnipotens. Et videtur quod dicatur omnipotens, quia ſimpliciter omnia poſſit. Sicut enim Deus dicitur omnipotens, ita dicitur omniſciens. Sed dicitur omniſciens, quia ſimpliciter omnia ſcit. Ergo & omnipotens dicitur, quia ſimpliciter omnia poteſt.

2. Præterea. Si non ideo dicatur omnipotens, quia ſimpliciter omnia poſſit, tunc hæc diſtributio importata, non eſt abſoluta, ſed accommodata. Talis autem diſtributio non eſt univerſalis, ſed determinatur ad aliquid. Ergo divina potentia eſſet

ad aliquid determinata, & non eſſet infinita.

Sed contra. Deus non poteſt facere, ſicut dictum eſt (art. 3. & 5.) ut affirmatio, & negatio ſint ſimul vera; nec poteſt peccare, nec mori. Hæc autem includuntur in hac diſtributione, ſi abſolute ſumatur. Ergo non debet abſolute ſumi; & ita Deus non poteſt dici omnipotens, quia omnia poſsit abſolute.

3. Item videtur quod dicatur omnipotens, quia poteſt omnia quæ vult. Dicit enim Auguſtinus in Enchir. (cap. xcvi. in fin.) *Non ob aliud vocatur omnipotens, niſi quia quidquid vult, poteſt.*

Sed contra. Beati poſſunt quidquid volunt: aliter voluntas eorum non eſſet perfecta. Non tamen dicuntur omnipotentes. Ergo hoc non ſufficit ad rationem omnipotentiæ, quod Deus poſsit quidquid vult.

Præterea. Voluntas ſapientis non eſt de impoſſibili: unde nullus ſapiens vult niſi quod poteſt; nec tamen quilibet ſapiens eſt omnipotens. Ergo idem quod prius.

4. Item videtur quod dicatur omnipotens, quia poſſit omnia poſſibilia. Dicitur enim omniſciens, quia ſcit omnia ſcibilia. Ergo pari ratione dicitur omnipotens, quia poteſt omnia poſsibilia.

Sed contra. Si dicitur omnipotens, quia poteſt omnia poſſibilia; aut hoc eſt, quia poteſt omnia poſſibilia ſibi, aut quia poteſt omnia poſsibilia naturæ. Si quia poteſt omnia poſſibilia naturæ, tunc eius omnipotentia naturæ potentiam non excedit; quod eſt abſurdum. Si vero quia poteſt omnia poſsibilia ſibi, tunc pari ratione quilibet diceretur omnipotens, quia quilibet poteſt omnia poſsibilia ſibi. Et præterea eſt ibi quædam expoſitio per circumlocutionem, quæ non eſt conveniens

5. Item quæritur, quare Deus dicitur omnipotens, & omni ſciens, & non omnivolens.

Reſpondeo dicendum, quod quidam volentes rationem omnipotentiæ aſsignare, quædam acceperunt quæ ad rationem omnipotentiæ non pertinent, ſed magis ſunt cauſa omnipotentiæ, vel pertinentia ad perfectionem omnipotentiæ, vel pertinentia ad rationem potentiæ, vel ad modum habendi potentiam. Quidam enim dixerunt, quod ideo Deus eſt omnipotens, quia habet potentiam infinitam. Qui non dicunt rationem omnipotentiæ, ſed cauſam; ſicut anima rationalis eſt cauſa hominis, ſed non eſt eius diffinitio. Quidam vero ideo dixerunt Deum omnipotentem, quia non poteſt aliquid pati, nec poteſt deficere, nec aliquid poteſt in ipſum, & alia huiuſmodi, quæ ad perfectionem potentiæ pertinent. Quidam etiam dixerunt, quod ideo dicitur omnipotens, quia poteſt quidquid vult; & hoc habet a ſe, & per ſe; quod pertinet ad modum habendi potentiam. Hæ autem rationes omnes ideo ſunt inſufficientes, quia prætermittunt rationes operationum ad obiecta, quas implicat omnipotentia. Et ideo dicendum eſt, quod accipienda eſt aliqua trium viarum, quæ tactæ ſunt in obiiciendo, & dicunt comparationem ad obiecta. Dicendum ergo eſt, quod, ſicut ſupra dictum eſt, potentia Dei, quantum eſt de ſe, ad omnia illa obiecta ſe extendit quæ contradictionem non implicant. Nec etiam inſtantia de illis eſt quæ defectum important, vel corporalem motum: quia poſſe ea, Deo eſt non poſſe. Ea vero quæ contradictionem implicant, Deus non poteſt; quæ quidem ſunt impoſsibilia ſecundum ſe. Relinquitur ergo quod Dei potentia ad ea ſe extendat quæ ſunt poſsibilia ſecundum ſe. Hæc autem ſunt quæ contradictionem non implicant. Conſtat ergo quod Deus ideo dicitur omnipotens, quia poteſt omnia quæ ſunt poſſibilia ſecundum ſe.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur omniſciens, quia ſcit omnia ſcibilia; falſa autem, quæ non ſunt ſcibilia, neſcit. Impoſsibilia autem ſecundum ſe comparantur ad potentiam, ſicut falſa ad ſcientiam.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procederet, ſi diſtributio terminaretur infra genus poſsibilium hoc modo, quod non ſe extenderet ad omnia poſsibilia.

Ad illud quod quæritur de alia ratione omnipotentiæ, dicendum, quod poſſe quidquid vult facere, non eſt ſufficiens ratio omnipotentiæ, ſed eſt ſufficiens ſignum omnipotentiæ: & ſic intelligendum eſt verbum Auguſtini.

Ad illud quod arguitur de tertia ratione, dicendum, quod Deus dicitur omnipotens, quia poteſt omnia poſsibilia abſolute: & ideo obiectio non recte procedit de poſsibilibus Deo, vel naturæ.

Ad illud quod ultimo quæritur, dicendum, quod in his quæ aguntur per voluntatem, ut dicitur IX Metaph. (com. iii. iv. & x.) potentia, & ſcientia determinantur ad opus per voluntatem: & ideo ſcientia, & potentia in Deo quaſi non determinata, univerſaliter pronuntiantur, ut cum dicitur omniſciens, vel omnipotens;

ſed

Digitized by Google

ſed voluntas qua determinat, non poteſt eſſe omnium, ſed eorum tantum ad quæ potentiam, & ſcientiam determinat: & ideo Deus non poteſt dici omnivoleos.

QUAESTIO II.

De potentia generativa in divinis:

& habet ſex articulos.

PRimo enim quæritur, utrum in divinis ſit generativa potentia.

Secundo. Utrum potentia generativa in divinis dicatur eſſentialiter, vel notionaliter.

Tertio. Utrum potentia generativa in actum generationis procedat per imperium voluntatis.

Quarto. Utrum in divinis poſſint eſſe plures filii.

Quinto. Utrum potentia generandi ſub omnipotentia comprehendatur.

Sexto. Utrum potentia generandi, & potentia creandi ſint idem.

ARTICULUS I.

Utrum in divinis ſit potentia generativa.

I. P. quæſt. XLI. *art.* 4. *& I. diſt.* VII. *quæſt.* I. *art.* I.

QUæſtio eſt de potentia generativa in divinis: & circa hoc primo quæritur, utrum in divinis ſit generativa potentia. Et videtur quod non. Omnis enim potentia vel eſt activa, vel paſſiva. Sed in divinis non poteſt eſſe potentia paſſiva aliqua; nec ibi generativa potentia poteſt eſſe activa: quia ſic Filius eſſet actus, vel factus; quod eſt contra fidem. Ergo in divinis non eſt potentia generativa.

2. Præterea. Secundum Philoſophum in Lib. de ſomno & vig. (cap. I. ante med.) cuius eſt potentia, eius eſt actio. Sed generatio non eſt in divinis. Ergo nec generativa potentia. Probatio mediæ. Ubicumque eſt generatio, ibi eſt communicatio naturæ, & receptio eiuſdem. Sed cum recipere ſit materiæ, vel paſſivæ potentiæ, quæ in divinis non eſt; receptio Deo competere non poteſt. Ergo in divinis non poteſt eſſe generatio.

3. Præterea. Generans oportet eſſe diſtinctum a genito. Non autem ſecundum illud quod generans communicat genito, quia in hoc potius conveniunt. Ergo debet eſſe in genito aliquid aliud ab eo quod eſt ſibi per generationem communicatum, & ita oportet omne genitum eſſe compoſitum, ut videtur. In divinis autem non eſt aliqua compoſitio. Ergo non poteſt eſſe genitus Deus; & ſic non eſt ibi generatio; & ita ut prius.

4. Præterea. Nihil imperfectionis eſt Deo attribuendum. Sed omnis potentia reſpectu ſui actus, imperfecta eſt, tam activa, quam paſſiva. Ergo potentia generativa in Deo ponenda non eſt.

5. Sed dicet reſpondens, quod hoc eſt verum de potentia non coniuncta actui. Sed contra. Omne quod perficitur per alterum, eſt minus perfectum eo per quod perficitur. Sed potentia coniuncta actui perficitur per actum. Ergo actus eſt ea perfectior; & ſic etiam potentia actui coniuncta, reſpectu actus, imperfecta eſt.

6. Præterea. Natura divina eſt efficacior in agendo quam natura creata. Sed in creaturis invenitur natura aliqua quæ non operatur per aliquam potentiam mediam, ſed per ſeipſam; ſicut ſol illuminat aerem, & anima vivificat corpus. Ergo multo fortius divina natura non per aliquam potentiam, ſed per ſeipſam eſt principium generationis; & ita in divinis non eſt ponenda potentia generativa.

7. Præterea. Generativa potentia aut atteſtatur dignitati, aut indignitati. Non autem atteſtatur dignitati, quia ſic in ſuperioribus creaturis eſſet magis quam in infimis, ſcilicet in Angelis, & cæleſtibus corporibus magis, vel potius quam in animalibus, & in plantis. Ergo atteſtatur indignitati; & ſic non eſt in Deo ponenda.

8. Præterea. In rebus inferioribus duplex invenitur generativa potentia; ſcilicet completa, ut in his quorum generatio eſt per ſexuum commixtionem; & incompleta, quæ eſt ſine ſexuum commixtione, ut in plantis. Cum ergo completa Deo non attribuatur, quia non poteſt poni in divinis ſexuum commixtio, videtur quod nullo modo ſit ibi potentia generativa.

9. Præterea. Sub potentia non cadit niſi poſſibile, cum potentia reſpectu poſſibilis dicatur. Sed generationem eſſe in divinis, non eſt poſſibile, vel contingens, cum ſit æternum. Ergo reſpectu eius, potentia in divinis dici non poteſt; & ſic non eſt ibi generativa potentia.

10. Præterea. Potentia Dei, cum ſit infinita, non finitur neque ad actum, neque

Digitized by Google

ad obiectum. Sed ſi ſit in Deo potentia generativa, eius actus erit generatio, effectus vero filius. Ergo potentia Patris non ſe habebit tantum ad unum filium generandum, ſed ad plures; quod eſt abſurdum.

11. Præterea. Secundum Avicennam quando res aliqua habet aliquid tantum ab altero, ei ſecundum ſe conſideratæ attribuitur oppoſitum eius; ſicut aer qui non habet lumen niſi ab alio, ſecundum ſe conſideratus, eſt tenebroſus; & per hunc modum omnes creaturæ, quæ habent ab alio eſſe, veritatem, & neceſsitatem, ſecundum ſe conſideratæ, ſunt non entes, falſæ, & impoſsibiles. Sed nihil tale poteſt eſſe in divinis. Ergo non poteſt ibi eſſe aliquis qui tantum habeat eſſe ab altero; & ita non poteſt ibi eſſe aliquis genitus; & per conſequens nec generatio, nec generativa potentia.

12. Præterea. In divinis Filius non habet aliquid, niſi quod a Patre accipit; alıter ſequeretur quod eſſet ibi compoſitio. Sed a Patre accepit eſſentiam. Ergo in Filio non eſt niſi eſſentia. Si ergo eſt ibi generatio, vel Filius eſt genitus, oportebit eſſentiam eſſe genitam, quod eſt falſum: quia ſic eſſentia diſtingueretur in divinis.

13. Præterea. Si Pater generat in divinis, oportet quod ei conveniat ſecundum ſuam naturam. Sed eadem eſt natura in Patre, & Filio, & Spiritu ſancto. Ergo eadem ratione & Filius, & Spiritus ſanctus generabunt; quod eſt contra fidei documenta.

14. Præterea. Natura quæ perpetuo, & perfecte in uno ſuppoſito invenitur, non communicatur alteri ſuppoſito. Sed natura divina perfecte invenitur in Patre, & perpetuo, cum ſit incorruptibilis. Ergo alteri ſuppoſito non communicatur; & ita non eſt ibi generatio.

15. Præterea. Generatio eſt ſpecies mutationis. Sed in divinis non eſt aliqua mutatio. Ergo nec generatio: ergo nec generativa potentia.

Contra. Secundum Philoſophum in IV. Metaph. (text. XIX.) perfectum unumquodque eſt quando poteſt alterum tale facere quale ipſum eſt. Sed Deus Pater eſt perfectus. Ergo poteſt alterum talem facere qualis ipſe eſt; & ſic poteſt Filium generare.

Præterea. Auguſtinus dicit (Lib. III. cont. Max. cap. VII.) quod ſi Pater generare non potuit, impotens fuit. Sed in Deo nullo modo eſt impotentia. Ergo potuit generare; & ſic eſt ibi potentia generandi.

Reſpondeo dicendum, quod natura cuiuſlibet actus eſt, quod ſeipſum communicet quantum poſſibile eſt. Unde unumquodque agens agit ſecundum quod in actu eſt. Agere vero nihil aliud eſt quam communicare illud per quod agens eſt actu, ſecundum quod eſt poſsibile. Natura autem divina maxime, & puriſsime actus eſt. Unde & ipſa ſeipſam communicat quantum poſsibile eſt. Communicat autem ſeipſam per ſolam ſui ſimilitudinem creaturis, quod omnibus patet: nam qualibet creatura eſt ens ſecundum ſimilitudinem ad ipſam. Sed fides catholica etiam alium modum communicationis ipſius ponit, prout ipſamet communicatur communicatione quaſi naturali; ut ſicut ille cui communicatur humanitas, eſt homo, ita ille cui communicatur Deitas, non ſolum ſit Deo ſimilis, ſed vere ſit Deus. Oportet autem circa hoc advertere, quod natura divina a formis materialibus in duobu differt. Primo quidem per hoc quod formæ materiales non ſunt ſubſiſtentes: unde humanitas in homine non eſt idem quod homo qui ſubſiſtit, Deitas autem eſt idem quod Deus: unde ipſa natura divina eſt ſubſiſtens. Aliud eſt quod nulla forma, vel natura creata eſt ſuum eſſe; ſed ipſum eſſe Dei eſt eius natura, & quidditas: & inde eſt quod proprium nomen ipſius eſt *Qui eſt*, ut patet Exod. III. quia ſic denominatur quaſi a propria ſua forma. Forma ergo in iſtis inferioribus, quia per ſe non ſubſiſtit, oportet quod in eo cui communicatur, ſit aliquid aliud (a) per quod forma, vel natura ſubſiſtentiam recipiat: & hæc eſt materia, quæ ſubſiſtit formis materialibus, & naturis. Quia vero natura materialis, vel forma, non eſt ſuum eſſe, recipit eſſe per hoc quod in alio ſuſcipitur: unde ſecundum quod in diverſis eſt, de neceſsitate habet diverſum eſſe: unde humanitas non eſt una in Sorte, & Platone ſecundum eſſe, quamvis ſit una ſecundum propriam rationem. In communicatione vero, quia divina natura communicatur, quia ipſa eſt per ſe ſubſiſtens, non requiritur aliquid materiale, per quod ſubſiſtentiam recipiat: unde non recipitur in aliquo quaſi in materia, ut ſic genitus ex materia, & forma inveniatur compoſitus. Et quia iterum ipſa eſſentia eſt ſuum eſſe, non accipit eſſe per ſuppoſita, in quibus eſt: unde per unum & idem eſ-

ſe-

(a) *Al.* propter quod.

ſe eſt in communicante, & in eo cui communicatur; & ſic manet eadem ſecundum numerum in utroque. Huius autem communicationis exemplum in operatione intellectus congruentiſſime invenitur. Nam ipſa divina natura ſpiritualis eſt: unde per exempla ſpiritualia melius manifeſtatur. Cum enim alicuius rei extra animam per ſe ſubſiſtentis noſter intellectus concipit quidditatem, fit quædam communicatio rei quæ per ſe exiſtit, prout a re exteriori intellectus noſter eius formam aliquo modo recipit: quæ quidem forma intelligibilis, in intellectu noſtro exiſtens, aliquo modo a re exteriori progreditur. Sed quia res exterior diverſa a natura intelligentis eſt; aliud eſt eſſe formæ intellectu comprehenſæ, & rei per ſe ſubſiſtentis. Cum vero intellectus noſter ſui ipſius quidditatem concipit, utrumque ſervatur: quia videlicet & ipſa forma intellecta ab intelligente in intellectum aliquo modo progreditur, cum intellectus eam format, & unitas quædam ſervatur inter formam conceptam quæ progreditur, & rem unde progreditur, quia utrumque habet intelligibile eſſe: nam unum eſt intellectus, & aliud eſt intelligibilis forma, quæ dicitur verbum intellectus. Quia tamen intellectus noſter non eſt ſecundum ſuam eſſentiam in actu perfecto intellectualitatis, nec idem eſt intellectus hominis quod humana natura; ſequitur quod verbum prædictum etſi ſit in intellectu, & ei quodammodo conforme, non tamen ſit idem quod ipſa eſſentia intellectus, ſed eius expreſſa ſimilitudo. Nec iterum in conceptione huiuſmodi formæ intelligibilis, natura humana communicatur, ut generatio proprie dici poſſit, quæ communicationem naturæ importat. Sicut autem in noſtro intellectu ſeipſum intelligente invenitur quoddam verbum progrediens, eius a quo progreditur ſimilitudinem gerens; ita & in divinis invenitur verbum ſimilitudinem eius a quo progreditur habens. Cuius proceſſio in duobus verbi noſtri proceſſionem ſuperat. Primo in hoc quod verbum noſtrum eſt diverſum ab eſſentia intellectus, ut dictum eſt; intellectus vero divinus, qui in perfecto actu intellectualitatis eſt ſecundum ſuam eſſentiam, non poteſt aliquam formam intelligibilem recipere quæ non ſit ſua eſſentia: unde verbum eius unius eſſentiæ cum ipſo eſt, & iterum ipſa divina natura eius intellectualitas eſt: & ſic communicatio quæ fit per modum intelligibilem, eſt etiam per modum naturæ, ut generatio dici poſſit: in quo ſecundo proceſſionem verbi noſtri Dei verbum excedit. Et hunc modum generationis Auguſtinus aſſignat in Lib. de Trinit. Quia vero de divinis loquimur ſecundum modum noſtrum, quem intellectus noſter capit ex rebus inferioribus, ex quibus ſcientiam ſumit; ideo ſicut in rebus inferioribus cuicumque attribuitur actio, attribuitur aliquod actionis principium, quod potentia nominatur; (a) ita & in divinis, quamvis in Deo non ſit differentia potentiæ, & actionis, ſicut in rebus creatis. Et propter hoc, generatione in Deo poſita, quæ per modum actionis ſignificatur, oportet ibi concedere potentiam generandi, vel potentiam generativam.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia quæ in Deo ponitur, nec proprie activa, nec paſſiva eſt, cum in ipſo non ſit nec prædicamentum actionis, nec paſſionis; ſed ſua actio eſt ſua ſubſtantia: ſed ibi eſt potentia per modum potentiæ activæ ſignificata. Nec tamen oportet quod Filius ſit actus, vel factus, ſicut nec oportet quod proprie ſit ibi actio, vel paſſio.

Ad ſecundum dicendum, quod cum recipere terminetur ad habere, ſicut ad finem; dupliciter dicitur aliquid eſſe recipiens, ſicut dupliciter eſt habens. Habet enim uno modo materia formam ſuam, & ſubiectum accidens, vel qualitercumque habitum eſt extra eſſentiam habentis: habet autem alio modo ſuppoſitum naturam, ut hic homo humanitatem; quæ quidem non eſt extra eſſentiam habentis, immo eſt eius eſſentia: Sortes enim eſt vere id quod homo eſt. Genitus ergo in humanis etiam non recipit formam generantis, ſicut materia formam, vel ſicut ſubiectum accidens, ſed ſicut ſuppoſitum, vel hypoſtaſis habet naturam ſpeciei; & ſimiliter eſt in divinis. Unde non oportet quod ſit in Deo genito aliqua materia, vel ſubiectum naturæ divinæ, ſed quod ipſe Filius ſubſiſtens ſit qui naturam divinam habeat.

Ad tertium dicendum, quod Deus genitus non diſtinguitur a Deo generante per aliquam eſſentiam additam, cum, ſicut dictum eſt (in corp. art.) non requiratur aliqua materia in qua recipiatur natura divina. Diſtinguitur autem per ipſam relationem, quæ eſt ab alio habere naturam; ita quod in Filio ipſa relatio filiationis tenet locum omnium principiorum individuantium in rebus creatis (propter quod dicitur proprietas perſonalis) ipſa autem natura divi-na.

(a) *Al. deeſt* ita.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

na tenet locum naturæ ſpeciei. Quia tamen ipſa relatio ſecundum rem a natura divina non differt, non ſit ibi aliqua compoſitio, ſicut apud nos ex principio ſpeciei, & ex individuantibus quædam compoſitio relinquitur.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit, quando potentia illa ab actu differt; ſive ſit coniuncta actui, ſive non: hoc autem non habet locum in divinis.

Et ſic patet ſolutio ad quintum.

Ad ſextum dicendum, quod omne illud quod eſt principium actionis, ut quo agitur, habet potentiæ rationem; ſive ſit eſſentia, ſive aliquod accidens medium, puta qualitas quædam inter eſſentiam & actionem. In creaturis tamen corporalibus vel vix, vel numquam invenitur aliqua actio alicuius naturæ ſubſtantialis, niſi mediante aliquo accidente: ſol enim mediante luce quæ in ipſo eſt, illuminat. Quia vero anima vivificat corpus, eſt per eſſentiam animæ. Sed vivificare, licet per modum actionis dicatur, non tamen eſt in genere actionis, cum ſit actus primus magis quam ſecundus.

Ad ſeptimum dicendum, quod in creaturis non poteſt eſſe generatio ſine diviſione eſſentiæ, vel naturæ ſecundum eſſe, cum natura non ſit ſuum eſſe: & ideo in creaturis eſt generatio cum aliqua indignitate; & propter hoc in creaturis nobilioribus non competit generatio. Sed in Deo poteſt eſſe generatio huiuſmodi ſine huiuſmodi, vel alia imperfectione; & ideo nihil prohibet generationem ibi ponere.

Ad octavum dicendum, quod illa ratio procedit de generatione materiali: unde ad propoſitum, locum non habet.

Ad nonum dicendum, quod illud quod eſt obiectum potentiæ activæ, vel paſſivæ, cuius actio, vel paſſio eſt cum motu, oportet eſſe poſſibile, & contingens; cum omne mobile huiuſmodi ſit. Talis autem non eſt potentia generativa in Deo, ut dictum eſt: unde ratio non ſequitur.

Ad decimum dicendum, quod Filius Dei non ſe habet ad potentiam generativam ſicut effectus, cum eum genitum, non factum, confiteamur. Si tamen eſſet effectus, potentia generantis non finiretur ad ipſum, quamvis alius generari filius non poſſit: quia ipſe infinitus eſt. Quod autem alius filius in divinis eſſe non poteſt, contingit, quia ipſa filiatio eſt proprietas perſonalis ipſius, & hoc quo, ut ita dicam, individuatur. Cuilibet autem individuo principia individuantia ſunt ſoli ſibi: alias ſequeretur quod perſona, vel individuum eſſet communicabile ratione.

Ad undecimum dicendum, quod verbum illud Avicennæ intelligendum eſt, quando id quod recipitur ab alio, non idem numero eſt in recipiente, & dante, ſicut accidit in creaturis reſpectu Dei. Unde omne receptum in creatura, eſt quaſi unitas reſpectu eſſe divini: quia creatura non poteſt eſſe recipere ſecundum illam perfectionem qua in Deo eſt. Sed Filius in divinis accipit a Patre eamdem naturam numero quam Pater habet: & ideo non procedit.

Ad duodecimum dicendum, quod Filius non habet aliquid realiter diviſum ab eſſentia quam a Patre recipit; ſed hoc ipſo quod a Patre recipit, oportet in ipſo eſſe relationem, qua ad Patrem referatur, & per quam ab eo diſtinguatur. Ipſa tamen relatio realiter ab eſſentia non differt.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet eadem natura ſit in Patre, & Filio, eſt tamen ſecundum alium modum exiſtendi, ſcilicet cum alia relatione: & ideo non oportet quod quidquid convenit Patri per naturam ſuam, conveniat Filio.

Ad decimumquartum dicendum, quod creaturæ, per hoc quod participant naturam ſpeciei, pertingunt ad divinam ſimilitudinem: unde quod aliquod ſuppoſitum creatum ſubſiſtat in natura creata, eſt ordinatum ad alterum tamquam ad finem: & ideo ex quo ſufficienter pervenitur ad finem per unum individuum, ſecundum perfectam, & propriam participationem naturæ ſpeciei, non oportet aliud individuum in illa natura ſubſiſtere. Sed natura divina eſt finis, & non propter aliquem finem. Fini autem congruit ut communicetur ſecundum omnem poſſibilem modum. Unde quamvis ibi in uno ſuppoſito perfecte, & proprie inveniatur, nihil prohibet quin etiam inveniatur in alio.

Ad decimumquintum dicendum, quod generatio eſt ſpecies mutationis ex parte illa qua natura per generationem communicata recipitur in aliqua materia, quæ eſt mutationis ſubiectum. Hoc autem non accidit in divina generatione: ideo ratio non ſequitur.

AR-

Digitized by Google

ARTICULUS II.

Utrum potentia generativa in divinis dicatur eſſentialiter, vel notionaliter.

SEcundo quæritur, utrum potentia generativa in divinis dicatur eſſentialiter, vel notionaliter. Et videtur quod notionaliter tantum. Potentia enim rationem principii habet, ut patet per diffinitiones poſitas V. Metaph. (text. xvi.) Sed principium in divinis reſpectu divinæ perſonæ notionaliter dicitur. Cum ergo potentia generandi hoc modo principium importet, videtur quod notionaliter dicatur.

2. Sed dicitur, quod ſignificat ſimul eſſentiam, & notionem. Sed contra. In divinis, ſecundum Boetium (in Lib. de Trin.) ſunt hæc duo prædicamenta; ſubſtantia, ad quam pertinet eſſentia; & ad aliquid, ad quod pertinent notionalia. Non poteſt autem aliquid eſſe in duobus prædicamentis, quia homo albus non eſt aliquid unum, niſi per accidens, ut habetur V. Metaph. (text. vii.) Ergo potentia generandi non poteſt in ſua ratione utrumque complecti, ſcilicet ſubſtantiam, & notionem.

3. Præterea. Principium in divinis diſtinguitur ab eo cuius eſt principium. Sed eſſentia non debet diſtingui. Ergo non competit ei ratio principii; & ita potentia, quæ rationem principii includit, non ſignificat eſſentiam.

4. Præterea. In divinis quod eſt proprium, eſt relativum, & notionale; quod vero eſt commune, eſt eſſentiale, & abſolutum. Potentia autem generandi non eſt communis Patri, & Filio, ſed propria Patris. Ergo dicitur relative, ſive notionaliter, non eſſentialiter, nec abſolute.

5. Præterea. Propriæ actionis eſt principium propria forma, non communis; ſicut homo per intellectum intelligit: nam hæc actio eſt ſibi propria reſpectu animalium aliorum, ſicut & forma rationalitatis, ſive intellectualitatis. Sed generatio eſt propria operatio Patris inquantum eſt Pater. Ergo eius principium eſt paternitas, quæ eſt propria forma Patris, & non Deitas, quæ eſt forma communis. Paternitas vero ad aliquid dicitur. Ergo potentia generandi non ſolum quantum ad rationem principii, ſed etiam quantum ad id quod eſt principium, dicitur ad aliquid.

6. Præterea. Sicut potentia generandi realiter ab eſſentia divina non differt, ita nec etiam paternitas. Sed hoc non obſtante paternitas dicitur tantum ad aliquid. Ergo nec propter hoc debet dici, quod potentia generandi, cum relatione ſignificet eſſentiam.

7. Præterea. In divinis tria invenimus quæ rationem principii habent, ſcilicet potentiam, & ſcientiam, & voluntatem, quæ eſſentialiter dicuntur in Deo. Sed ſcientia, & voluntas non ſimul ſignificantur cum aliqua relatione, vel notione in divinis. Ergo pari ratione nec potentia; & ſic non poteſt dici, quod potentia generandi ſignificet ſimul eſſentiam ex parte potentiæ, & notionem ex parte generationis; ſed videtur quod ſignificet tantum notionem per rationes inductas.

Sed contra eſt quod Magiſter dicit vii. diſt. I. Sentent. quod potentia generandi in Patre eſt ipſa divina eſſentia.

Præterea. Hilarius dicit (Lib. de Synod. a med.) quod Pater generat virtute naturæ divinæ. Ergo ipſa natura eſt generationis principium; & ſic rationem potentiæ habet.

Præterea. Damaſcenus dicit (Lib. II. de Fid. orth. cap. xxvii.) quod generatio eſt opus naturæ exiſtens; & ſic idem quod prius.

Præterea. In divinis eſt tantum una potentia. Sed potentia creandi dicitur eſſentialis. Ergo & potentia generandi.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc eſt multiplex opinio.

Quidam enim dixerunt, quod potentia generandi in divinis dicitur tantum ad aliquid: & movebantur hac ratione: quia potentia ſecundum ſuam rationem eſt principium quiddam; principium autem relative dicitur, & eſt notionale, ſi referatur ad divinam potentiam, & non ad creaturas. Sed in hac ratione videntur fuiſſe decepti propter duo. Primo quia licet potentiæ conveniat ratio principii, quod in genere relationis eſt, tamen id quod eſt principium actionis, vel paſſionis, non eſt relatio, ſed aliqua forma abſoluta, & id eſt eſſentia potentiæ: & inde eſt quod Philoſophus ponit potentiam non in genere relationis, ſed qualitatis, ſicut & ſcientiam; quamvis utrique aliqua relatio accidat. Secundo quia ea quæ in divinis important principium reſpectu operationis, non dicuntur notionaliter, ſed ſolum ea quæ dicunt principium reſpectu eius quod eſt operationis terminus: principium enim quod notionaliter dicitur in divinis, eſt reſpectu perſonæ ſubſiſtentis; operatio autem non ſignificatur ut ſubſiſtens: unde ea quæ reſpe-

ctu

Digitized by Google

ctu operationis rationem principii habent, non oportet in divinis notionaliter dici; alias voluntas, & ſcientia, & intellectus, & omnia huiuſmodi notionaliter dicerentur. Potentia autem, licet ſit principium quandoque & actionis, & eius quod eſt per actionem productum; tamen unum accidit ei, alterum vero competit ei per ſe: non enim potentia activa ſemper per ſuam actionem aliquam rem producit, quæ ſit terminus actionis, cum ſint multæ operationes quæ non habent aliquid operatum, ut Philoſophus dicit I. Ethic. (cap. 1.) & IX. Metaph. (lect. xv.) ſemper enim potentia eſt actionis, vel operationis principium. Unde non oportet quod propter relationem principii, quam nomen potentiæ importat, relative dicatur in divinis. Ipſa etiam poſitio veritati conſona non videtur. Nam ſi id quod eſt potentia, eſt ipſa res, quæ eſt principium actionis, oportet naturam divinam eſſe id quod eſt principium in divinis: cum enim omne agens inquantum huiuſmodi, agat ſimile ſibi; illud eſt principium generationis in generante ſecundum quod genitus generanti ſimilatur: homo enim virtute humanæ naturæ generat filium, qui ſibi in natura humana ſimilis invenitur. Deo autem Patri conformis eſt Deus genitus in natura divina: unde natura divina eſt generationis principium, ut cuius virtute generat Pater, ſicut Hilarius dicit (loc. cit.)

Et propter hoc alii dixerunt, quod potentia generandi ſignificat eſſentiam tantum. Sed illud etiam conveniens non videtur. Actio enim quæ fit virtute naturæ communis, per aliquod ſub natura communi contentum, aliquem modum accipit ex propriis illius principiis, ſicut actio quæ debetur naturæ animalis, fit in homine ſecundum quod competit principiis ſpeciei humanæ: unde & homo perfectius habet actum virtutis imaginativæ quam alia animalia, ſecundum quod competit eius rationalitati. Similiter etiam actio hominis invenitur in hoc & in illo homine, ſecundum quod competit principiis individualibus huius vel illius, ex quibus contingit quod unus homo clarius alio intelligit. Et ideo oportet quod ſi natura communis ſit principium alicuius operationis quæ ſolum Patri convenit, oportet quod ſit principium, ſecundum quod competit proprietati perſonali Patris. Et propter hoc in ratione potentiæ includitur quodammodo paternitas, etiam quantum ad id quod eſt generationis principium.

Et propter hoc cum aliis dicendum eſt, quod potentia generandi ſimul eſſentiam, & notionem ſignificat.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia importat rationem principii reſpectu operationis, quæ notionaliter non dicitur in divinis, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod in rebus creatis unum prædicamentum accidit alteri, propter quod non poteſt ex duobus fieri unum, niſi unum per accidens; ſed in divinis relatio eſt realiter ipſa eſſentia: & ideo non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quod in rebus creatis principium generationis eſt duplex, ſcilicet generans, & quo generatur: ſed generans quidem per generationem diſtinguitur a genito, cum nulla res generet ſeipſam; ſed id quo generans generat, non diſtinguitur, ſed eſt commune utrique, ut dictum eſt (in corp. art.) Unde non oportet naturam divinam diſtingui, ſicut potentia generandi, cum potentia ſit principium ut quo.

Ad quartum dicendum, quod ratione relationis implicitæ, potentia generandi non eſt communis, ſed propria.

Ad quintum dicendum, quod in qualibet generatione principium generationis principaliter non eſt aliqua forma individualis, ſed forma quæ pertinet ad naturam ſpeciei. Item non oportet quod genitum ſimiletur generanti quantum ad conditiones individuales, ſed quantum ad naturam ſpeciei. Paternitas autem non eſt in Patre per modum formæ ſpeciei, ſicut humanitas in homine, ſic enim in eo eſt divina natura; ſed eſt in eo, ut ita dicam, ſicut principium individuale, eſt enim proprietas perſonalis: & ideo non oportet quod ſit generationis principium principaliter, ſed quodammodo cointellectum ratione ſupradicta: aliter ſequeretur quod Pater per generationem non ſolum deitatem, ſed paternitatem communicaret; quod eſt inconveniens.

Ad ſextum dicendum, quod potentia generandi eſt idem realiter cum natura divina, ita quod natura includitur in ratione ipſius; non autem ſic eſt de paternitate: unde non eſt ſimile.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſcientia, vel voluntas non eſt principium generationis, cum generatio ſit naturæ, quæ inquantum eſt actionis principium, rationem potentiæ habet. Et inde eſt quod potentia conſignificatur cum eo quod eſt ad aliquid in divinis, non autem ſcientia, vel voluntas.

Ad

Digitized by Google

Ad ea autem quæ ſunt in contrarium, de facili patet reſponſio ex prædictis.

ARTICULUS III.

Utrum potentia generativa in actu generationis procedat per imperium voluntatis.

Tertio quæritur, utrum potentia generativa in actum generationis procedat per imperium voluntatis. Et videtur quod ſic. Hilarius enim dicit (Lib. de Syn. in med.) quod non naturali ductus neceſſitate Pater genuit Filium. Sed ſi non genuit voluntate, genuit naturali neceſſitate: quia agens vel eſt voluntarium, vel naturale. Ergo Pater genuit Filium voluntate; & ſic potentia generativa per imperium voluntatis exit in actum generandi.

2. Sed dicebat, quod Pater non genuit Filium neque voluntate præcedente, neque voluntate conſequente, ſed concomitante. Sed contra. Videtur quod hæc ratio ſit inſufficiens. Cum enim quidquid eſt in Deo, ſit æternum, nihil quod eſt in Deo, poteſt tempore præcedere aliquid in Deo exiſtens; & tamen invenitur quod aliquid habet ad aliud rationem principii, ſicut voluntas Dei ad electionem, qua eligit iuſtos, ex hoc ſolo quod ab intellectu procedit. Ergo quamvis voluntas generationem Filii tempore non præcedat, nihilominus, ut videtur, poteſt poni principium generationis Filii ex hoc quod procedit ab intellectu.

3. Præterea. Filius procedit per actum intellectus, cum procedat ut verbum: verbum enim intellectuale non eſt, niſi cum intelligimus aliquid cogitantes, ut Auguſtinus dicit IX. de Trin. (Lib. IV. cap. VII.) Sed voluntas eſt principium intellectualis operationis: imperat enim actum intellectus, ſicut & aliarum potentiarum, ut Anſelmus dicit (in Lib. de ſimilitud. cap. II.) intelligo enim, quia volo, ſicut & ambulo, quia volo. Ergo voluntas eſt principium proceſſionis.

4. Sed dices, quod in humanis verum eſt quod voluntas imperat actum intellectus, non autem in divinis. Sed contra. Prædeſtinatio quodammodo eſt actus intellectus: dicimus enim, quod Deus prædeſtinavit Petrum, quia voluit, ſecundum illud Rom. IX 18. *Cuius vult miſeretur, & quem vult indurat*. Ergo non ſolum in humanis, ſed etiam in divinis voluntas imperat actum intellectus.

5. Præterea. Secundum Philoſophum VIII. Phyſic. (text. XXXIV.) quod movetur ex ſeipſo, poteſt moveri, & non moveri: & eadem ratione quod agit ex ſeipſo, agere poteſt, & non agere. Sed natura non poteſt agere, & non agere, cum ſit determinata ad unum. Ergo non agit ex ſeipſa, ſed quaſi mota ab alio. Hoc autem in divinis eſſe non poteſt. Nulla ergo actio in divinis eſt a natura, & ſic nec generatio: & ita generatio eſt a voluntate, cum omnia agentia reducantur in naturam, vel voluntatem, ut patet II. Phyſic. (com. XLV. & XLIX.)

6. Præterea. Si actio naturæ præcedat actionem voluntatis, ſequitur inconveniens, quod ſcilicet ratio voluntatis tollatur. Nam, cum natura ſit determinata ad unum, ſi voluntatem moveat, eam ad unum tantum movebit; quod eſt contra rationem voluntatis, quæ ſecundum quod huiuſmodi, libera eſt. Si vero voluntas naturam moveat, neque tolletur ratio naturæ, neque voluntatis: quia quod ſe habet ad plura, nihil prohibet quod ad unum moveat. Ergo rationabiliter actio voluntatis præcedit actionem naturæ, magis quam e converſo. Sed generatio Filii eſt pura actio, ſive operatio. Ergo eſt a voluntate.

7. Præterea. In Pſalm. CXLVIII. 5. dicitur: *Dixit, & facta ſunt*: quod Auguſtinus exponit (Lib. II. de Geneſi ad lit. cap. VI. & VII.) „ Ideſt Verbum genuit, in quo erat „ ut fierent. " Sic ergo proceſſio Verbi a Patre, eſt ratio creaturæ producendæ. Si ergo Filius non procedit a Patre per imperium voluntatis, ſed naturæ, videtur ſequi quod omnes creaturæ a Deo naturaliter, & non ſolum voluntarie procedant; quod eſt erroneum.

8. Præterea. Hilarius dicit in Libro de Synodis (circa med.) *Si quis nolente Patre natum dicat Filium, anathema ſit*. Non ergo Pater genuit Filium involuntarie; & ſic idem quod prius.

9. Præterea. Ioan. III. 35. dicitur: *Pater diligit Filium, & omnia dedit in manu ſua*: quod ſecundum unam Gloſſam exponitur de datione generationis æternæ. Dilectio ergo Patris ad Filium eſt ſignum potius quam ratio generationis æternæ. Sed dilectio eſt a voluntate. Ergo voluntas eſt principium generationis Filii.

10. Præterea. Dionyſius in Libro de divin. Nom. (cap. IV.) dicit, quod divinus amor non permittit ipſum ſine germine eſſe. Ex quo etiam videtur idem, ſcilicet quod

amor ſit ratio generationis.

11. Præterea. Poſitio ad quam non ſequitur aliquod inconveniens, ſive error, poteſt poni in divinis. Sed ſi ponatur quod Pater genuerit Filium voluntate, non ſequitur aliquod inconveniens: neque enim ſequitur quod Filius non ſit æternus, ut videtur; neque quod non ſit conſubſtantialis, aut æqualis Patri, quia Spiritus ſanctus, qui procedit per modum voluntatis, coæternus eſt, coæqualis, & conſubſtantialis Patri, & Filio. Ergo videtur quod non ſit erroneum dicere, quod Pater genuit Filium voluntate.

12. Præterea. Voluntas quælibet non poteſt non velle ſuum ultimum finem. Sed finis divinæ voluntatis eſt communicatio ſuæ bonitatis, quæ maxime fit per generationem. Ergo voluntas Patris non poteſt non velle generationem Filii; voluntate ergo genuit Filium.

13. Præterea. Humana generatio a divina extrahitur, ſecundum illud Epheſ. III. 15. *Ex quo omnis paternitas in cælo, & in terra nominatur*. Sed humana generatio ſubiacet imperio voluntatis; aliter in actu generationis peccatum non eſſet. Ergo etiam divina; & ſic idem quod prius.

14. Præterea. Omnis actio naturæ immutabilis eſt neceſſaria. Sed natura divina omnino eſt immutabilis. Si ergo generatio ſit operatio naturæ, & non voluntatis, ſequitur quod ſit neceſſaria; & ita quod Pater genuit Filium neceſſitate: quod eſt contra Auguſtinum ad Oroſium (cap. VII.)

15. Præterea. Auguſtinus dicit (XV. de Trin. cap. XX.) quod Filius eſt conſilium de conſilio, & voluntas de voluntate. Sed hæc præpoſitio *de* denotat principium. Ergo voluntas eſt principium generationis Filii; & ſic idem quod prius.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in Libro ad Oroſium, *Pater neque voluntate, neque neceſſitate genuit Filium*.

Præterea. Summa diffuſio voluntatis eſt per modum amoris. Filius autem non procedit per modum amoris, ſed potius Spiritus ſanctus. Ergo voluntas non eſt principium generationis Filii.

Præterea. Filius procedit a Patre ut ſplendor a luce, ſecundum illud Hebr. I. 3. *Qui cum ſit ſplendor gloriæ, & figura ſubſtantiæ eius*. Sed ſplendor non procedit a luce voluntate mediante. Ergo nec Filius a Patre.

Reſpondeo dicendum, quod generatio Filii poteſt ſe habere ad voluntatem ut voluntatis obiectum: Pater enim & Filium voluit, & Filii generationem ab æterno: nullo autem modo voluntas eſſe poteſt divinæ generationis principium: quod ſic patet. Voluntas, inquantum voluntas, cum ſit libera, ad utrumlibet ſe habet. Poteſt enim voluntas agere vel non agere, ſic vel ſic facere, velle & non velle. Et ſi reſpectu alicuius hoc voluntati non conveniat, hoc accidet voluntati non inquantum voluntas eſt, ſed ex inclinatione naturali quam habet ad aliquid, ſicut ad finem ultimum, quem non poteſt non velle; ſicut voluntas humana non poteſt non velle beatitudinem, nec poteſt velle miſeriam. Ex quo patet quod omne illud cuius voluntas eſt principium, quantum in ſe eſt, poſſibile eſt eſſe vel non eſſe, & eſſe tale vel tale, & tunc vel nunc. Omne autem illud quod ſic ſe habet, eſt creatum; quia in eo quod increatum eſt, non eſt poteſtas ad eſſe, vel non eſſe, ſed per ſe neceſſe eſt eſſe, ut Avicenna probat (VIII. Metaph. cap. IV.) Si ergo ponitur Filius voluntate genitus, neceſſario ſequetur ipſum eſſe creaturam. Et propter hoc Ariani, qui ponebant Filium creaturam, dicebant eum eſſe genitum voluntate. Catholici autem dicunt Filium non natum voluntate, ſed natura. Natura enim ad unum determinata eſt. Et ſecundum hoc, ex hoc quod Filius eſt a Patre genitus natura, oportet quod ipſe non poſſit eſſe non genitus, & quod non poſſit eſſe alio modo quam eſt, aut Patri non conſubſtantialis; cum quod naturaliter procedit, procedat in ſimilitudinem eius a quo procedit. Et hoc eſt quod Hilarius dicit in Lib. de Syn. (poſt med.) *Omnibus creaturis ſubſtantiam Dei voluntas attulit, ſed naturam Filio dedit perfecta nativitas*: & ideo talia ſunt cuncta qualia Deus eſſe voluit; Filius autem talis eſt qualis eſt Deus. Sicut autem dictum eſt, voluntas, licet reſpectu aliquorum ad utrumlibet ſe habeat, tamen reſpectu finis ultimi, naturalem inclinationem habet: & ſimiliter intellectus reſpectu cognitionis principiorum primorum, naturalem quemdam motum habet. Principium autem divinæ cognitionis eſt ipſe Deus, qui eſt finis ſuæ voluntatis: unde illud quod procedit in Deo per actum intellectus cognoſcentis ſeipſum, realiter procedit, & ſimiliter quod procedit per actum voluntatis diligentis ſeipſam. Et propter hoc, cum Filius procedat ut verbum per actum intellectus divini, inquantum Pater cognoſcit ſeipſum, & Spiritus ſanctus per actum voluntatis, inquantum Pater diligit Filium; ſequitur quod tam Filius quam Spiritus ſan-

ctus

Digitized by Google

ctus naturaliter procedant; & ex hoc ulterius quod ſint conſubſtantiales, & coæquales, & coæterni Patri, & ſibi invicem.

Ad primum ergo dicendum, quod Hilarius loquitur de neceſſitate quæ importat violentiam: quod patet per hoc quod ſubdit: *Non naturali neceſſitate ductus, cum vellet generare Filium*.

Ad ſecundum dicendum, quod reſpectu nullius rei eſt in Deo voluntas antecedens: quia quidquid aliquando Deus vult, ab æterno voluit. Concomitans vero eſt reſpectu omnium bonorum quæ ſunt tam in ipſo quam in creaturis: vult enim ſe eſſe, & creaturam eſſe. Sed præcedens, vel antecedens tempore quidem non eſt niſi reſpectu creaturæ, quæ ab æterno non fuit; præcedens vero intellectu eſt reſpectu actuum æternorum qui ſignificantur ad creaturas terminari; ſicut diſpoſitio, prædeſtinatio, & huiuſmodi. Generatio vero Filii neque eſt creatura, neque ad creaturam ſignificatur terminari. Unde reſpectu eius non eſt voluntas præcedens nec tempore, neque intellectu, ſed ſolum voluntas concomitans.

Ad tertium dicendum, quod ſicut actus intellectus videtur ſequi actum voluntatis, inquantum a voluntate imperatur; ita e converſo actus voluntaris videtur ſequi actum intellectus, inquantum per intellectum præſentatur voluntati ſuum obiectum, quod eſt bonum intellectum. Unde eſſet procedere in infinitum, niſi eſſet ponere ſtatum vel in actu intellectus, vel in actu voluntatis. Non autem poteſt ſtatus poni in actu voluntatis, cum obiectum præſupponatur ad actum: unde oportet ponere ſtatum in actu intellectus, qui naturaliter intellectum conſequitur; ita quod a voluntate non imperatur. Et per hunc modum procedit Filius Dei ut verbum, ſecundum actum intellectus divini, ut ex dictis (in corp. art.) patet.

Ad quartum dicendum, quod actus intellectus divini naturalis eſt ſecundum quod ad ipſum Deum terminatur, qui eſt principium ſuæ cognitionis; ſecundum vero quod ſignificatur ad creaturas terminari, ad quas ſic ſe habet quodammodo ut intellectus noſter ad concluſiones, non naturaliter ab intellectu progreditur, ſed voluntarie: & ideo in divinis aliqui actus intellectus ſignificantur ut imperati a voluntate.

Ad quintum dicendum, quod quo ad ea ad quæ natura poteſt ſe extendere ſecundum propria principia eſſentialia, non indiget ut ab alio determinetur, ſed ad ea tantum ad quæ propria principia non ſufficiunt. Unde Philoſophi non ſunt ducti ut ponerent opus naturæ, opus intelligentiæ, ex operibus quæ competunt calido, & frigido ſecundum ſe ipſa: quia in has, etiam ponentes res naturales ex neceſſitate materiæ accidere, omnia naturæ opera reducebant. Ducti ſunt autem ex illis operationibus ad quas non poſſunt ſufficere virtus calidi, & frigidi, & huiuſmodi qualitatum; ſicut ex membris ordinatis in corpore animalis tali modo quod natura ſalvatur. Quia ergo naturæ divinæ ſecundum ſe opus eſt generatio, non oportet quod ad hanc actionem ab aliqua voluntate determinetur. Vel dicendum, quod natura determinatur ab aliquo, ut in finem. Illi autem naturæ quæ eſt finis, & non ad finem, non competit ab aliquo determinari.

Ad ſextum dicendum, quod in diverſis conſiderando, actio voluntatis actionem naturæ præcedit. Unde totius naturæ inferioris actio ex voluntate gubernantis procedit. Sed in eodem oportet quod actio naturæ præcedat actionem voluntatis. Natura enim ſecundum intellectum præcedit voluntatem, cum natura intelligatur eſſe principium quo res ſubſiſtit, voluntas vero ultimum, quo ad finem ordinatur. Nec tamen ſequitur quod tollatur ratio voluntatis. Quamvis enim ad inclinationem naturæ voluntas ad aliquid unum determinetur, quod eſt ultimus finis a natura intentus, reſpectu tamen aliorum indeterminata manet: ſicut pater in homine, qui naturaliter vult beatitudinem, & de neceſſitate, non autem alia. Sic ergo in Deo naturæ actio actionem voluntatis præcedit natura, & intellectu: nam generatio Filii eſt ratio omnium eorum quæ per voluntatem producuntur, ſcilicet creaturarum.

Ad ſeptimum dicendum, quod licet in Verbo Dei a Patre genito fuerit ut omnes creaturæ fierent, non tamen oportet, ſi Verbum naturaliter procedit, quod creaturæ etiam naturaliter procedant; ſicut nec ſequitur, ſi intellectus noſter principia naturaliter cognoſcit, quod naturaliter cognaſcat ea quæ ex principiis conſequuntur: eo enim quod naturaliter habemus, voluntas utitur ad utramque partem.

Ad octavum dicendum, quod Pater voluntarie genuit; ſed in hoc non deſignatur niſi voluntas concomitans.

Ad nonum dicendum, quod ſi verbum illud de generatione æterna intelligatur, dilectio Patris ad Filium non eſt intelligenda

ut ratio illius dationis qua Pater Filio æternaliter omnia dat, ut ſignum. Similitudo enim ratio eſt amoris.

Ad decimum dicendum, quod Dionyſius loquitur de productione creaturæ, non de generatione Filii.

Ad undecimum dicendum, quod Spiritus ſanctus procedere dicitur per modum voluntatis, quia procedit per actum qui naturaliter eſt a voluntate, ſcilicet per hoc quod Pater amat Filium, & e converſo. Ipſe enim amor eſt Spiritus ſanctus, ſicut Filius eſt Verbum quo Pater dixit ſeipſum.

Ad duodecimum dicendum, quod ex illa etiam ratione non ſequitur niſi quod Pater generationem Filii velit; quod pertinet ad voluntatem concomitantem, quæ reſpicit generationem ſicut objectum, non ſicut id cujus ſit principium.

Ad decimumtertium dicendum, quod humana generatio fit per virtutem naturalem, ſcilicet generativam potentiam, mediante potentia motiva, quæ imperio ſubjacet voluntatis, non autem generativa potentia. Hoc autem non accidit in divinis: & ideo non eſt ſimile.

Ad decimumquartum dicendum, quod Auguſtinus non intendit negare neceſſitatem immutabilitatis, de qua ratio procedit; ſed neceſſitatem coactionis.

Ad decimumquintum dicendum, quod cum dicitur Filius eſſe voluntas de voluntate, intelligitur eſſe de Patre, qui eſt voluntas. Unde hæc præpoſitio *de* notat generationis principium, quod eſt generans; non id quo generatur, de quo eſt præſens quæſtio.

ARTICULUS IV.

Utrum in divinis poſſint eſſe plures filii.

QUarto quæritur, utrum in divinis poſſint eſſe plures filii. Et videtur quod ſic. Operatio enim naturæ quæ convenit uni ſuppoſito, convenit etiam omnibus ſuppoſitis ejuſdem naturæ. Sed generatio ſecundum Damaſcenum (Lib. II. cap. XXVII.) eſt opus naturæ, & convenit Patri. Ergo etiam Filio, & Spiritui ſancto, qui ſunt ſuppoſita ejuſdem naturæ. Sed Filius non generat ſeipſum: nam ſecundum Auguſtinum nulla res poteſt generare ſeipſam. Ergo generat alium filium, & ſic in divinis poſſunt eſſe plures filii.

2. Præterea. Totam virtutem ſuam Pater in Filium transfundit. Sed potentia generandi pertinet ad virtutem Patris. Ergo hujuſmodi potentiam habet Filius a Patre; & ſic idem quod prius.

3. Præterea. Filius eſt perfecta imago Patris, ad quod requiritur perfecta aſſimilatio; quæ non eſſet, ſi Filius non quantum ad omnia Patrem imitaretur. Ergo ſicut Pater Filium generat, ita & Filius; & ſic idem quod prius.

4. Præterea. Perfectior eſt aſſimilatio ad Deum ſecundum conformitatem actionis quam ſecundum conformitatem alicujus formæ, ut patet per Dionyſium III. cap. cæleſt. Hierar. ſicut ſoli magis aſſimilatur quod lucet, & illuminat quam quod lucet tantum. Sed Filius perfectiſſime aſſimilatur Patri. Ergo eſt ei conformis non ſolum in potentia, ſed etiam in actu generandi; & ſic idem quod prius.

5. Præterea. Ex hoc contingit quod Deus facta una creatura poteſt facere aliam, quia ejus potentia neque exhauritur, neque diminuitur in creando. Sed ſimiliter potentia Patris neque exhauritur, neque diminuitur ex hoc quod generat Filium. Ergo per hoc quod generat Filium, non prohibetur quin poſſit alium filium generare; & ſic poſſunt eſſe plures filii in divinis.

6. Sed dices, quod ideo non generat alium filium, quia ſequeretur inconveniens, quod Auguſtinus ponit, ſcilicet quod infinita eſſet divina generatio, ſi Pater plures filios generaret, vel Filius Patri generaret nepotem, & ſic de aliis. Sed contra. In Deo nihil eſt in potentia quod non ſit in actu: eſſet enim imperfectus. Si ergo eſt in potentia Patris, quod plures filios generet, nullo inconvenienti prohibente, erunt plures filii in divinis.

7. Præterea. De natura geniti eſt ut procedat in ſimilitudinem generantis. Sed ſicut Filius eſt ſimilis Patri, ita & Spiritus ſanctus; & ita Spiritus ſanctus eſt filius; & ſic ſunt plures filii in divinis.

8. Præterea. Secundum Anſelmum (in monolog. cap. XXXII.) nihil eſt aliud dicere Patrem Filium generare, quam Patrem dicere ſeipſum. Sed ſicut Pater poteſt dicere ſeipſum, ita & Filius, & Spiritus ſanctus. Ergo Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus poſſunt filios generare; & ſic idem quod ſupra.

9. Præterea. Ex hoc Pater dicitur Filium

Digitized by Google

lium generare, quod ſimilitudinem ſuam in intellectu ſuo concipit. Sed hoc idem poſſunt facere Filius, & Spiritus ſanctus. Ergo idem quod prius.

10. Præterea. Potentia eſt media inter eſſentiam & operationem. Sed una eſt eſſentia Patris & Filii, eademque potentia. Ergo & una operatio; & ſic Filio convenit generare; & ita ut prius.

11. Præterea. Bonitas eſt diffuſionis principium. Sed ſicut eſt infinita bonitas in Patre, & Filio, ita etiam in Spiritu ſancto. Ergo ſicut Pater infinita communicatione ſuam naturam communicat, Filium generando, ita Spiritus ſanctus aliquam divinam perſonam producendo: non enim infinite communicatur divina bonitas creaturæ: & ſic videtur quod poſſint eſſe plures filii in divinis.

12. Præterea. Nullius boni ſine conſortio poteſt eſſe iucunda poſſeſſio. Sed filiatio eſt quoddam bonum in Filio. Ergo videtur oportere ad perfectam iucunditatem Filii, eſſe alium filium in divinis.

13. Præterea. Filius procedit a Patre ut ſplendor a luce, ut patet Hebr. 1. 3. *Qui cum ſit ſplendor gloriæ, & figura ſubſtantiæ eius*. Sed ſplendor poteſt alium ſplendorem producere, & ille alium, & alius alium. Ergo ſimiliter videtur eſſe in proceſſione divinarum perſonarum, quod Filius poſſit alium filium generare; & ſic idem ut prius.

14. Præterea. Paternitas in Patre ad eius dignitatem pertinet. Sed eadem eſt dignitas Patris & Filii. Ergo paternitas convenit Filio; & ſic ſunt plures filii in divinis.

15. Præterea. Eius eſt potentia cuius eſt actus. Sed potentia generandi eſt in Filio. Ergo Filius generat.

Sed contra. Illa ſunt perfectiſſima in creaturis quæ ex tota materia ſua conſtant, & ſunt eorum in ſingulis ſpeciebus ſingula tantum. Sed ſicut creaturæ materiales individuantur per materiam, ita Filii perſona conſtituitur filiatione. Ergo cum Deus Filius ſit perfectus filius, videtur quod in ipſo ſolo in divinis filiatio inveniatur.

Præterea. Auguſtinus dicit (Lib. III. contra Maxim. cap. VII. XVIII. & XXIII.) quod ſi Pater poſſet generare, & non generaret, invidus eſſet. Sed Filius non eſt invidus. Ergo cum non generet, generare non poteſt. Et ſic non poſſunt eſſe plures filii in divinis.

Præterea. Quod perfecte dictum eſt ſemel, iterum dici non oportet. Sed Filius eſt verbum perfectum, cui nihil deeſt, ſecundum Auguſtinum (Lib. VI. de Trin. cap. x. & Lib. VII. cap. 11.) Ergo non oportet eſſe plura verba in divinis, & ita nec plures filios.

Reſpondeo dicendum, quod in divinis impoſſibile eſt eſſe plures filios; quod ſic patet. Perſonæ namque divinæ cum in omnibus abſolutis conveniant, utpote ſibi invicem eſſentiales, diſtingui non poſſunt niſi ſecundum relationes, nec ſecundum alias niſi ſecundum relationes originis. Nam aliarum relationum quædam diſtinctionem præſupponunt, ut æqualitas, & ſimilitudo; quædam vero inæqualitatem deſignant, ut dominus, & ſervus, & alia huiuſmodi. Relationes vero originis ex ſui ratione conformitatem important: quia quod oritur ex alio, eius ſimilitudinem retinet inquantum huiuſmodi. Non eſt igitur aliquid in divinis quo Filius diſtinguatur ab aliis perſonis niſi ſola relatio filiationis, quæ eſt eius perſonalis proprietas, & qua Filius non ſolum eſt Filius, ſed eſt hoc ſuppoſitum, vel hæc perſona. Impoſſibile autem eſt quod illud quo aliquod ſuppoſitum eſt hoc, in pluribus inveniri: quia ſic ſuppoſitum ipſum eſſet communicabile; quod eſt contra rationem individui, ſuppoſiti, vel perſonæ. Unde nullo modo poteſt eſſe alius filius in divinis quam unus. Non enim poteſt dici, quod una filiatio conſtituat hunc filium, & alia alium: quia cum filiationes ratione non differant, oporteret quod ſi materia, vel quocumque ſuppoſito diſtinguerentur, eſſet in divinis materia, aut aliquid aliud diſtinguens quam relatio. Poteſt autem & alia ratio ſpecialis aſſignari, quare Pater tantum unum filium gignere poſſit. Natura enim ad unum determinatur: unde cum Pater natura generet Filium, non poteſt eſſe niſi unus filius a Patre genitus. Nec poteſt dici, quod ſint plures numero in eadem ſpecie exiſtentes, ſicut apud nos accidit; cum ibi non ſit materia, quæ eſt principium diſtinctionis ſecundum numerum in eadem ſpecie.

Ad primum ergo dicendum, quod generatio, quamvis in Patre ſit quodammodo opus naturæ divinæ, eſt tamen eius cum quadam concomitantia perſonalis proprietatis Patris, ut ſupra (art. 2.) dictum eſt: unde non oportet quod conveniat Filio, in quo natura divina ſine tali proprietate invenitur.

Ad ſecundum dicendum, quod Pater totam virtutem ſuam communicat Filio, quæ naturam divinam ſequitur abſolute. Potentia vero generandi ſequitur naturam divinam

nam cum adiunctione proprietatis Patris, ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod imago aſſimilatur ei cuius eſt imago quantum ad ſpeciem, non quantum ad relationem. Non enim oportet quod ſi imago eſt ab aliquo, quod id cuius eſt imago, ſit ab alio: quia nec ſimilitudo proprie ſecundum relationem attenditur, ſed ſecundum formam.

Ad quartum dicendum, quod ſicut Filius aſſimilatur Patri in natura divina, non in proprietate perſonali; ita & aſſimilatur ei in actione quæ concomitatur naturam ſine concomitantia proprietatis prædictæ. Talis autem actio non eſt generatio: unde ratio non ſequitur.

Ad quintum dicendum, quod licet potentia generativa Patris non exhauriatur, neque minuatur per generationem Filii; tamen eius infinitatem adæquat Filius, qui eſt intellectus infinitus, non autem creatura finita: unde non eſt ſimile.

Ad ſextum dicendum, quod in ratione ducente ad inconveniens non oportet quod ſola inconvenientis vitatio ſit cauſa removendæ poſitionis, ex qua inconveniens ſequitur, ſed etiam cauſæ manifeſtationis inconvenientis: unde non oportet quod propter hoc ſolum non ſint plures filii in divinis, ne ſit generatio infinita.

Ad ſeptimum dicendum, quod Spiritus ſanctus procedit per modum amoris. Amor autem non ſignificat aliquid figuratum, vel ſpecificatum ſpecie amantis, vel amati, ſicut verbum ſignificat ſpeciem dicentis, & eius quod dicitur habens: & ideo cum Filius procedat per modum verbi, ex ipſa ratione ſuæ proceſſionis habet ut procedat in ſimilem ſpeciem generantis, & ſic quod ſit Filius, & eius proceſſio generatio dicatur. Non autem Spiritus ſanctus hoc habet ratione ſuæ proceſſionis, ſed magis ex proprietate divinæ naturæ: quia in Deo non poteſt eſſe aliquid quod non ſit Deus: & ſic ipſe amor divinus Deus eſt, inquantum quidem divinus, non inquantum amor.

Ad octavum dicendum, quod hoc verbum *dicere* poteſt accipi dupliciter: ſtricte, & large. Stricte accipiendo *dicere*, idem eſt quod verbum a ſe emittere; & ſic eſt notionale, & convenit tantum Patri: & ſic accipit *dicere* Auguſtinus: unde ponit in principio VI. de Trinit. (Lib. VI. non procul a princ.) quod ſolus Pater dicit ſe. Alio modo poteſt accipi communiter, prout *dicere* idem eſt quod intelligere; & ſic eſt eſſentiale: & hoc modo Anſelmus accipit in monologio (cap. lx.) ubi dicit quod Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus dicunt ſe.

Ad nonum dicendum, quod ſicut generare ſoli Patri convenit in divinis, ita & concipere: unde ſolus Pater ſuam ſimilitudinem concipit in intellectu, quamvis Filius, & Spiritus ſanctus intelligant: quia in intelligendo nulla relatio exprimitur, niſi forte ſecundum modum intelligendi tantum; ſed in generando, & in concipiendo exprimitur realis origo.

Ad decimum dicendum, quod ratio illa recte procedit de actione quæ conſequitur naturam abſolute ſine aliquo reſpectu ad proprietatem: talis autem non eſt generatio: unde ratio non ſequitur.

Ad undecimum dicendum, quod in divinis non poteſt eſſe niſi ſpiritualis proceſſio, quæ quidem eſt ſolum ſecundum intellectum, & voluntatem: & ideo non poteſt a Spiritu ſancto alia perſona divina procedere: quia ipſe procedit per modum voluntatis ut amor, Filius per modum intellectus ut verbum.

Ad duodecimum dicendum, quod proprietas perſonalis oportet ut ſit incommunicabilis, ut ſupra dictum eſt: unde in ea conſortium fieri non requirit iucunditas.

Ad decimumtertium dicendum, quod illa ſimilitudo non oportet quod teneat quantum ad omnia.

Ad decimumquartum dicendum, quod ſicut paternitas in Patre, & filiatio in Filio ſunt una eſſentia; ita & ſunt una dignitas, una bonitas.

Ad decimumquintum dicendum, quod cum dicitur potentia generandi, hoc gerundium *generandi* tripliciter poteſt accipi. Uno modo prout eſt gerundium verbi activi; & ſic ille habet potentiam generandi qui habet potentiam ad hoc quod generet. Alio modo prout gerundium eſt verbi paſſivi; & ſic ille habet generandi potentiam qui habet potentiam ad hoc ut generetur. Tertio modo prout eſt gerundium verbi imperſonalis; & ſic dicitur ille habere potentiam generandi qui habet potentiam illam qua ab alio generatur. Primo ergo modo potentia generandi non convenit Filio, ſed ſecundo, & tertio: unde ratio non ſequitur.

Digitized by Google

ARTICULUS V.

Utrum potentia generandi ſub omnipotentia comprehendatur.

QUinto quæritur, utrum potentia generandi ſub omnipotentia comprehendatur. Et videtur quod non. Omnipotentia enim convenit Filio, ſecundum illud ſymboli: *Omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus ſanctus*. Non autem convenit ei potentia generandi. Ergo ſub omnipotentia non comprehenditur.

2. Præterea. Auguſtinus dicit (Enchir. cap. xcvi.) quod Deus dicitur omnipotens, quia poteſt omnia quæ vult. Ex quo videtur quod potentia illa ad omnipotentiam pertineat quæ a voluntate imperatur. Potentia autem generandi non eſt huiuſmodi: quia Pater non genuit Filium voluntate, ut ſupra (art. 3.) habitum eſt. Ergo potentia generandi ad omnipotentiam non pertinet.

3. Præterea. Omnipotentia Deo attribuitur, inquantum eius omnipotentia ad omnia quæ ſunt in ſe poſſibilia ſe extendit. Sed generatio Filii, vel ipſe Filius non eſt de poſſibilibus, ſed de neceſſariis. Ergo potentia generandi ſub omnipotentia non comprehenditor.

4. Præterea. Quod convenit pluribus communiter, convenit eis ſecundum aliquid eis commune, ſicut habere tres, æquilateri, & gradato, ſecundum hoc quod triangulus ſunt. Ergo quod convenit alicui ſoli, convenit ei ſecundum hoc quod ſibi eſt proprium. Omnipotentia autem non eſt propria Patris. Cum ergo potentia generandi ſoli Patri conveniat in divinis, non convenit ei inquantum eſt omnipotens; & ita ad omnipotentiam non pertinebit.

5. Præterea. Sicut eſt una eſſentia Patris, & Filii, ita & una omnipotentia. Sed ad omnipotentiam Filii non reducitur poſſe generare. Ergo nec ad omnipotentiam Patris; & ſic nullo modo potentia generandi ad omnipotentiam pertinet.

6. Præterea. Ea quæ non ſunt unius rationis, ſub una diſtributione non cadunt: non enim cum dicitur omnis canis, diſtributio ſumitur pro latrabili, & cæleſti. Sed generatio Filii, & productio aliorum quæ omnipotentiæ ſubiacent, non ſunt unius rationis. Ergo cum dicitur, Deus eſt omnipotens, non includitur ibi potentia generandi.

7. Præterea. Illud ad quod omnipotentia ſe extendit, eſt omnipotentiæ ſubiectum. Sed in divinis nihil eſt ſubiectum, ut Hieronymus dicit (Damaſcenus Lib. IV. cap. xix. a medio & Lib. III. cap. xxi.) Ergo nec generatio Filii, nec Filius omnipotentiæ ſubditur; & ſic idem quod prius.

8. Præterea. Secundum Philoſophum V. Phyſ. (Lib. I. com. xvii. & præced.) relatio non poteſt eſſe terminus motus per ſe, & per conſequens nec actionis; & ita nec potentiæ obiectum, quæ dicitur reſpectu actionis. Sed generatio, & Filius in divinis relative dicuntur. Ergo Dei potentia ad ea ſe non extendit; & ſic poſſe generare non includitur in omnipotentia.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit contra Maxim. (Lib. III. cap. vii. in fine & cap. xviii. & xxiii. a medio) *Si Pater non poteſt generare Filium ſibi æqualem, ubi eſt eius omnipotentia?* Ergo omnipotentia ad generationem ſe extendit.

Præterea. Omnipotentia in Deo dicitur non ſolum reſpectu actuum exteriorum, ut creare, gubernare, & huiuſmodi, qui ad effectus exterius terminari ſignificantur; ſed etiam reſpectu actuum interiorum, ut intelligere, & velle. Si quis enim Deum non poſſe intelligere diceret, eius omnipotentiæ derogaret. Sed Filius procedit ut verbum per actum intellectus. Ergo reſpectu generationis Filii, omnipotentia Dei intelligitur.

Præterea. Maius eſt generare Filium quam creare cælum, & terram. Sed poſſe creare cælum, & terram eſt omnipotentiæ. Ergo multo magis poſſe Filium generare.

Præterea. In quolibet genere eſt unum principium, ad quod omnia quæ ſunt illius generis, reducuntur. In genere autem potentiarum principium eſt omnipotentia. Ergo omnis potentia ad omnipotentiam reducitur: ergo & potentia generandi vel continetur ſub omnipotentia, vel in genere potentiarum erunt duo principia, quod eſt impoſſibile.

Reſpondeo dicendum, quod potentia generandi pertinet ad omnipotentiam Patris, non autem ad omnipotentiam ſimpliciter: quod ſic patet. Cum enim potentia in eſſentia radicari intelligatur, & ſit principium actionis, oportet idem eſſe iudicium de potentia, & actione quod eſt de eſſentia. In eſſentia autem divina hoc conſiderandum eſt, quod propter eius ſummam ſimplicitatem quidquid eſt in Deo, eſt divina eſſentia: unde & ipſæ relationes, quibus perſonæ ad invi-

vicem diſtinguuntur, ſunt ipſa divina eſſentia ſecundum rem. Et quamvis una & eadem eſſentia ſit communis tribus perſonis, non tamen relatio unius perſonæ communis eſt tribus, propter oppoſitionem relationum ad invicem. Ipſa enim paternitas eſt divina eſſentia, nec tamen paternitas Filio ineſt propter oppoſitionem paternitatis, & filiationis. Unde poteſt dici, quod paternitas eſt divina eſſentia prout eſt in Patre, non prout eſt in Filio: non enim eodem modo eſt in Patre, & Filio, ſed in Filio ut ab altero accepta, in Patre autem non. Nec tamen ſequitur quod quamvis paternitatem Filius non habeat, quam Pater habet, aliquid habeat Pater quod non habet Filius: nam ipſa relatio ſecundum rationem ſui generis, inquantum eſt relatio, non habet quod ſit aliquid, ſed ſolum quod ſit ad aliquid. Quod ſit vero aliquid ſecundum rem, habet ex illa parte qua ineſt, vel ut idem ſecundum rem, ut in divinis, vel ut habens cauſam in ſubiecto, ſicut in creaturis. Unde cum id quod eſt abſolutum, communiter ſit in Patre, & Filio, non diſtinguuntur ſecundum aliquid, ſed ſecundum ad aliquid tantum: unde non poteſt dici, quod aliquid habet Pater quod non habet Filius; ſed quod aliquid ſecundum unum reſpectum convenit Patri, & ſecundum alium aliquid Filio. Similiter ergo dicendum eſt de actione, & potentia. Nam generatio ſignificat actionem cum aliquo reſpectu, & potentia generandi ſignificat potentiam cum reſpectu: unde ipſa generatio eſt Dei actio, ſed prout eſt Patris tantum; & ſimiliter ipſa potentia generandi eſt Dei omnipotentia, ſed prout eſt Patris tantum. Nec tamen ſequitur quod aliquid poſſit Pater quod non poſſit Filius. Sed omnia quæcumque poteſt Pater, poteſt Filius, quamvis generare non poſſit: nam generare ad aliquid dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod poſſe generare, ad omnipotentiam pertinet, ſed non prout eſt in Filio, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad ſecundum dicendum, quod Auguſtinus non intendit oſtendere totam rationem omnipotentiæ in verbis illis, ſed quoddam omnipotentiæ ſignum. Nec loquitur de omnipotentia niſi ſecundum quod ad creaturas ſe extendit.

Ad tertium dicendum, quod poſſibile, ad quod omnipotentia ſe extendit, non eſt accipiendum ſolum pro contingenti: quia & neceſſaria ſunt per divinam potentiam ad eſſe producta: & ſic nihil prohibet generationem Filii computari inter poſſibilia divinæ potentiæ.

Ad quartum dicendum, quod licet omnipotentia abſolute conſiderata non ſit propria Patris, tamen prout cointelligitur ei determinatus modus exiſtendi, ſive determinata relatio, propria ſit Patri; ſicut hoc quod dicitur Deus Pater, Patri proprium eſt, quamvis Deus ſit tribus commune.

Ad quintum dicendum, quod ſicut una & eadem eſt eſſentia trium perſonarum, non tamen ſub eadem relatione, vel ſecundum eumdem modum exiſtendi eſt in tribus perſonis; ita eſt & de omnipotentia.

Ad ſextum dicendum, quod generatio Filii, & productio creaturarum non ſunt unius rationis ſecundum univocationem, ſed ſecundum analogiam tantum. Dicit enim Baſilius (hom. de fide xv.) quod accipere Filius habet commune cum omni creatura; & ratione huius dicitur primogenitus omnis creaturæ Col. 1. & hac ratione poteſt eius generatio productionibus creaturæ communicari ſub una diſtributione.

Ad ſeptimum dicendum, quod generatio Filii eſt ſubiecta omnipotentiæ, non hoc modo quo ſubiectum inferioritatem deſignat, ſed hoc modo quo deſignat ſolummodo potentiæ obiectum.

Ad octavum dicendum, quod generatio Filii ſignificat relationem per modum actionis, & Filius per modum hypoſtaſis ſubſiſtentis: & ideo nihil prohibet quin reſpectu horum omnipotentia dicatur.

Aliæ vero rationes non concludunt, niſi quod poſſe generare ad omnipotentiam Patris pertineat.

ARTICULUS VI.

Utrum potentia generandi, & potentia creandi ſint idem.

SExto quæritur, utrum potentia generandi, & potentia creandi ſint idem. Et videtur quod non. Generatio enim eſt operatio, vel opus naturæ, ſicut Damaſcenus dicit (Lib. II. cap. xxvii.) creatio vero eſt opus voluntatis, ut patet per Hilarium in Libro de Synod. Sed voluntas, & natura non ſunt idem principium, ſed ex oppoſito dividuntur, ut patet II. Phyſ. (com. xlv. & xlix.) Ergo potentia generandi, & potentia creandi non ſunt idem.

2. Præterea. Potentiæ diſtinguuntur per actus, ut habetur II. de Anima (com. xxxiii.) Sed generatio, & creatio ſunt actus

ſtus multum differentes. Ergo & potentia generandi, & potentia creandi non ſunt una potentia.

3. Præterea. Minor unitas eſt eorum quæ in aliquo univocantur, quam eorum quæ habent idem eſſe. Sed potentia generandi, & potentia creandi in nullo univocantur; ſicut nec generatio (a) & creatio, nec Filius & creatura. Ergo potentia generandi, & potentia creandi non ſunt idem ſecundum eſſe.

4. Præterea. Inter ea quæ ſunt idem, non cadit ordo. Sed potentia creandi eſt prior quam potentia generandi ſecundum intellectum, ſicut eſſentiale notionali. Ergo prædictæ potentiæ non ſunt idem.

Sed contra. In Deo non differt potentia, & eſſentia. Sed una tantum eſt divina eſſentia. Ergo & una tantum potentia. Non ergo prædictæ potentiæ diſtinguuntur.

Præterea. Deus non facit per plura quod poteſt facere per unum. Sed per unam potentiam Deus poteſt generare, & creare, præcipue cum generatio Filii ſit ratio productionis creaturæ, ſecundum illam Auguſtini expoſitionem (Lib. II. de Geneſi ad lit. cap. VI. & VII.) *Dixit, & facta ſunt*; „ ideſt, Verbum genuit, in quo erat, ut fie„ rent." Ergo una tantum potentia eſt generandi, & creandi.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra (art. præc.) dictum eſt, ea quæ de potentia dicuntur in divinis, conſideranda ſunt ex ipſa eſſentia. In divinis autem licet una relatio ab altera diſtinguatur realiter propter oppoſitionem relationum, quæ reales in Deo ſunt; ipſa tamen relatio non eſt aliud ſecundum rem quam ipſa eſſentia, ſed ſolum ratione differens: nam relatio ad eſſentiam oppoſitionem non habet. Et ideo non eſt concedendum quod aliquid abſolutum in divinis multiplicetur; ſicut quidam dicunt, quod in divinis eſt duplex eſſe, eſſentiale, & perſonale. Omne enim eſſe in divinis, eſſentiale eſt; nec perſona eſt niſi per eſſe eſſentiæ. In potentia vero, præter id quod eſt ipſa potentia, conſideratur reſpectus quidam, vel ordo ad id quod potentiæ ſubiacet. Si ergo potentia quæ eſt reſpectu actus eſſentialis, ſicut potentia intelligendi, vel creandi, comparetur ad potentiam quæ eſt reſpectu actus notionalis (cuiuſmodi eſt potentia generandi) ſecundum id quod eſt ipſa potentia, invenitur una & eadem potentia, ſicut eſt unum & idem eſſe naturæ, & perſonæ. Sed tamen utrique potentiæ (b) cointelligitur alius & alius reſpectus, ſecundum diverſos actus ad quos potentiæ dicuntur. Sic ergo potentia generandi, & creandi eſt una & eadem potentia, ſi conſideretur id quod eſt potentia; differunt tamen ſecundum diverſos reſpectus ad actus diverſos.

Ad primum ergo dicendum, quod licet in creaturis differant natura, & propoſitum, in divinis tamen ſunt idem ſecundum rem. Vel poteſt dici, quod potentia creandi non nominat propoſitum, ſive voluntatem, ſed potentiam prout a voluntate imperatur. Potentia autem generandi ſecundum quod natura inclinat, agit. Hoc autem non facit diverſitatem potentiæ: nam nihil prohibet aliquam potentiam ad aliquem actum imperari a voluntate, & ad alium inclinari a natura. Sicut intellectus noſter ad credendum inclinatur a voluntate, ad intelligendum prima principia ducitur ex natura.

Ad ſecundum dicendum, quod quanto aliqua potentia eſt ſuperior, tanto ad plura ſe extendit: unde minus eſt diſtinguibilis per diverſitatem obiectorum; ſicut imaginatio una potentia eſt reſpectu omnium ſenſibilium, reſpectu quorum ſenſus proprii diſtinguuntur. Divina autem potentia eſt ſumme elevata: unde differentia actuum in ipſa potentia, quantum ad id quod eſt, diverſitatem non inducit, ſed ſecundum unam potentiam Deus omnia poteſt.

Ad tertium dicendum, quod potentia generandi, & potentia creandi quantum ad ipſam (ut ita loquar) potentiæ ſubſtantiam, non ſolum univocantur, ſed ſunt unum. Sed quod analogice dicantur, hoc eſt ex ordine actus.

Ad quartum dicendum, quod prædictæ potentiæ non ordinantur ſecundum prius & poſterius, niſi prout diſtinguuntur. Unde ordo earum non attenditur niſi per reſpectum ad actus. Et ex hoc patet quod potentia generandi eſt prior potentia creandi, ſicut generatio creatione. Quantum vero ad hoc quod ad eſſentiam comparantur, ſunt idem, & non eſt in eis ordo.

(a) *Al.* nec creatio. (b) *Al.* colligitur.

QUAESTIO III.

De creatione:

& habet articulos novemdecim.

PRimo enim quæritur, utrum Deus poſſit aliquid creare.

Secundo. Utrum creatio ſit mutatio.

Tertio. Utrum creatio ſit aliquid realiter in creatura.

Quarto. Utrum potentia creandi ſit creaturæ communicabilis.

Quinto. Utrum poſſit eſſe aliquid quod non ſit a Deo creatum.

Sexto. Utrum ſit unum tantum creationis principium.

Septimo. Utrum Deus operetur in omni operatione naturæ.

Octavo. Utrum creatio operi naturæ admiſceatur.

Nono. Utrum anima creetur.

Decimo. Utrum anima ſit creata in corpore, vel extra corpus.

Undecimo. Utrum anima ſenſibilis, & vegetabilis ſint per creationem.

Duodecimo. Utrum ſint in ſemine quando diſcinditur.

Tertiodecimo. Utrum aliquod ens ab alio, poſſit eſſe æternum.

Decimoquarto. Utrum id quod eſt diviſum a Deo per eſſentiam, poſſit ſemper fuiſſe.

Quintodecimo. Utrum res proceſſerint a Deo per neceſſitatem naturæ.

Sextodecimo. Utrum ab uno primo poſſit procedere multitudo.

Septimodecimo. Utrum mundus ſemper fuerit.

Octavodecimo. Utrum Angeli ſint creati ante mundum viſibilem.

Nonodecimo. Utrum potuerint eſſe Angeli ante mundum viſibilem.

ARTICULUS I.

Utrum Deus poſſit aliquid creare ex nihilo.

QUæſtio eſt de creatione, quæ eſt primus effectus divinæ potentiæ: & primo quæritur, utrum Deus poſſit aliquid creare ex nihilo. Et videtur quod non. Deus enim non poteſt facere contra communem animi conceptionem, ſicut quod totum non ſit maius ſua parte. Sed, ſicut dicit Philoſophus in I. Phyſ. (text. xxxiii.) communis conceptio ex ſententia Philoſophorum fuit, quod ex nihilo nihil fiat. Ergo Deus non poteſt de nihilo aliquid facere.

2. Præterea. Omne quod fit, antequam eſſet, poſſibile erat eſſe: ſi enim erat impoſſibile eſſe, non erat poſſibile fieri: nihil enim mutatur ad id quod eſt impoſſibile. Sed potentia, qua aliquid poteſt eſſe, non poteſt eſſe niſi in aliquo ſubiecto; niſi forte ipſamet ſit ſubiectum: nam accidens abſque ſubiecto eſſe non poteſt. Ergo omne quod fit, fit ex materia, vel ſubiecto. Impoſſibile eſt ergo ex nihilo aliquid fieri.

3. Præterea. Infinitam diſtantiam non contingit pertranſire. Sed non entis ſimpliciter ad ens eſt infinita diſtantia; quod ex hoc patet, quia quanto potentia eſt minus ad actum diſpoſita, tanto magis ab actu diſtat: unde ſi omnino potentia ſubtrahatur, erit infinita diſtantia. Ergo impoſſibile eſt quod aliquid tranſeat de ſimpliciter non ente ad ens.

4. Præterea. Philoſophus dicit in I. de generat. (com. xlviii.) quod omnifariam diſſimile non agit in omnifariam diſſimile: oportet enim quod agens, & patiens conveniant in genere, & in materia. Sed non ens ſimpliciter, & Deus in nullo conveniunt. Ergo Deus non poteſt agere in non ens ſimpliciter, & ita non poteſt facere aliquid de nihilo.

5. Sed dicebat, quod ratio iſta procedit de agente cuius actio differt a ſua ſubſtantia, quam oportet in aliquo ſubiecto recipi. Sed contra. Avicenna dicit (Lib. IX. Metaph. cap. it.) quod ſi calor eſſet a materia expoliatus, per ſeipſum ageret abſque materia; & tamen eius actio non eſſet ſua ſubſtantia. Ergo hoc quod actio Dei eſt ſua eſſentia, non eſt ratio quod materia non indigeat.

6. Præterea. Ex nihilo nihil concluditur: quod eſt quoddam fieri rationis. Sed eſſe rationis conſequitur eſſe naturæ. Ergo etiam in natura ex nihilo nihil fieri poteſt.

7. Præterea. Si ex nihilo aliquid fiat, hæc præpoſitio *ex* aut notat cauſam, aut ordinem. Cauſam autem non videtur notare niſi efficientem, vel materialem. Nihil autem neque efficiens cauſa entis eſſe poteſt, neque materia; & ſic in propoſito non denotat cauſam; ſimiliter nec ordinem, quia, ut dicit Boetius, entis ad non ens non eſt aliquis ordo. Ergo nullo modo ex nihilo poteſt aliquid fieri.

8. Præ-

8. Præterea. Potentia activa, ſecundum Philoſophum V. Metaph. (com. XVII.) eſt principium tranſmutationis in aliud, ſecundum quod eſt aliud. Potentia autem Dei non eſt niſi potentia activa. Ergo requirit aliquod ſubiectum tranſmutationis; & ſic non poteſt ex nihilo aliquid facere.

9. Præterea. In rebus invenitur diverſitas, prout una res eſt alia perfectior. Huius autem diverſitatis cauſa non eſt ex parte Dei, qui eſt unus, & ſimplex. Ergo oportet huius diverſitatis cauſam aſſignare ex parte materiæ. Oportet ergo ponere res factas eſſe ex materia, & non ex nihilo.

10. Præterea. Quod ex nihilo factum eſt, habet eſſe poſt non eſſe. Eſt ergo conſiderare aliquod inſtans in quo ultimo non eſt, ex quo non eſſe deſinit, & aliquod in quo primo eſt, ex quo eſſe incipit. Aut ergo eſt unum & idem inſtans, aut diverſa. Si idem, ſequitur duo contradictoria eſſe in eodem inſtanti; ſi diverſa, cum inter duo inſtantia ſit tempus medium, ſequitur aliquid eſſe medium inter affirmationem & negationem: nam non poteſt dici non eſſe poſt ultimum inſtans in quo non fuit, nec eſſe ante primum inſtans in quo fuit. Utrumque autem eſt impoſſibile, ſcilicet contradictionem eſſe ſimul, & eam habere medium. Ergo impoſſibile eſt aliquid fieri ex nihilo.

11. Præterea. Quod factum eſt, neceſſe eſt aliquando fieri; & quod creatum eſt, aliquando creari. Aut ergo ſimul fit, & factum eſt, quod creatur; aut non ſimul. Sed non poteſt dici, quod non ſimul, quia creatura non eſt antequam facta ſit. Si ergo fieri eius ſit antequam facta ſit, oportebit eſſe aliquod factionis ſubiectum, quod eſt contra creationis rationem. Si autem ſimul ſit, & factum eſt, ſequitur quod ſimul fit, & non fit: quia quod factum eſt in permanentibus, eſt; quod autem fit, non eſt. Hoc autem eſt impoſſibile. Ergo impoſſibile eſt aliquid fieri ex nihilo, vel creari.

12. Præterea. Omne agens agit ſimile ſibi. Omne autem agens agit ſecundum quod eſt in actu. Ergo nihil fit, niſi quod eſt in actu. Sed materia prima non eſt in actu. Ergo fieri non poteſt, præcipue a Deo, qui eſt purus actus; & ſic quæcumque fiunt, fiunt ex præſuppoſita materia, & non ex nihilo.

13. Præterea. Quidquid facit Deus, per ideam operatur, ſicut artifex agit artificiata per formas artis. Sed materia prima non habet ideam in Deo: quia idea forma eſt, & ſimilitudo ideati. Materia autem prima cum intelligatur ſecundum ſuam eſſentiam abſque omni forma, non poteſt forma eius eſſe ſimilitudo. Ergo materia prima a Deo fieri non poteſt; & ſic idem quod prius.

14. Præterea. Non poteſt eſſe idem perfectionis, & imperfectionis principium. In rebus autem imperfectio invenitur, cum rerum quædam aliis potiores ſint; quod contingere non poteſt niſi per inferiorum imperfectionem. Cum ergo perfectionis principium ſit Deus, oportebit imperfectionem in aliud principium reducere. Sed non niſi in materiam. Ergo oportebit res ex aliqua materia eſſe factas, & non ex nihilo.

15. Præterea. Si aliquid fit ex nihilo, aut fit ex eo ſicut ex ſubiecto, ſicut ſtatua ex ære; aut ſicut ex oppoſito, ſicut figuratum ex infigurato; aut ex compoſito, ſicut ſtatua ex ære infigurato. Sed aliquid non poteſt fieri ex nihilo ſicut ex ſubiecto, quia non ens non poteſt eſſe entis materia: neque ſicut ex compoſito, quia ſic non ens converteretur in ens, ſicut æs infiguratum convertitur in æs figuratum; & ita oporteret aliquid eſſe commune enti, & non enti, quod eſt impoſſibile: neque etiam ſicut ex oppoſito, cum plus differant non eſſe ſimpliciter & ens quam duo entia diverſorum generum, ex quorum uno non fit aliud; ſicut figura non fit color, niſi forte per accidens. Ergo nullo modo aliquid poteſt fieri ex nihilo.

16. Præterea. Omne quod eſt per accidens, reducitur ad per ſe. Sed ex oppoſito fit aliquid per accidens, ex ſubiecto autem per ſe; ſicut ſtatua ex infigurato fit per accidens, ex ære autem per ſe, quia æri accidit eſſe infiguratum. Si ergo aliquid fiat ex non ente, hoc erit per accidens. Ergo oportet quod fiat per ſe ex aliquo ſubiecto; & ita non fit ex nihilo.

17. Præterea. Ei quod fit, faciens dat eſſe. Si ergo Deus facit aliquid ex nihilo, Deus alicui dat eſſe. Aut ergo eſt aliquid recipiens eſſe, aut nihil. Si nihil, ergo nihil conſtituitur in eſſe per illam actionem; & ſic non fit aliquid. Si autem eſt aliquid recipiens eſſe, hoc erit aliud ab eo quod eſt Deus: quia non eſt idem recipiens, & receptum. Ergo Deus facit ex aliquo præexiſtenti, & ita non ex nihilo.

Sed contra. Geneſ. 1. *In principio creavit Deus cælum, & terram*: dicit Gloſſa (ex Beda) quod creare eſt ex nihilo facere aliquid. Ergo Deus poteſt facere aliquid ex nihilo.

Præterea. Avicenna dicit (VII. Metaph. cap. II. circa fin.) quod agens cui accidit agere, requirit materiam in quam agat. Sed Deo non accidit agere, immo ſua actio eſt ſua ſubſtantia. Ergo non requirit materiam in quam agat, & ita poteſt ex nihilo aliquid facere.

Præterea. Virtus divina eſt potentior quam virtus naturæ. Sed virtus naturæ facit aliquod ens ex hoc quod erat in potentia. Ergo virtus divina aliquid amplius facit, & ita facit ex nihilo.

Reſpondeo dicendum, quod tenendum eſt firmiter, quod Deus poteſt facere aliquid ex nihilo, & facit. Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod omne agens agit ſecundum quod eſt actu: unde oportet quod per illum modum actio alicui agenti attribuatur quo convenit ei eſſe in actu. Res autem particularis eſt particulariter in actu, & hoc dupliciter. Primo ex comparatione ſui, quia non tota ſubſtantia ſua eſt actus, cum huiuſmodi res ſint compoſitæ ex materia, & forma: & inde eſt quod res naturalis non agit ſecundum ſe totam, ſed agit per formam ſuam, per quam eſt in actu. Secundo in comparatione ad ea quæ ſunt in actu. Nam in nulla re naturali includuntur actus, & perfectiones omnium eorum quæ ſunt in actu; ſed quælibet illarum habet actum determinatum ad unum genus, & ad unam ſpeciem: & inde eſt quod nulla earum eſt activa entis ſecundum quod eſt ens, ſed eius entis ſecundum quod eſt hoc ens, determinatum in hac vel illa ſpecie: nam agens agit ſibi ſimile. Et ideo agens naturale non producit ſimpliciter ens, ſed ens præexiſtens, & determinatum ad hoc vel ad aliud, utputa ad ſpeciem ignis, vel ad albedinem, vel ad aliquid huiuſmodi. Et propter hoc, agens naturale agit movendo: & ideo requirit materiam, quæ ſit ſubiectum mutationis, vel motus; & propter hoc non poteſt aliquid ex nihilo facere. Ipſe autem Deus e contrario eſt totaliter actus, & in comparatione ſui, quia eſt actus purus non habens potentiam permixtam, & in comparatione rerum quæ ſunt in actu, quia in eo eſt omnium entium origo: unde per ſuam actionem producit totum ens ſubſiſtens, nullo præſuppoſito, utpote qui eſt totius eſſe principium, & ſecundum ſe totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere poteſt: & hæc eius actio vocatur creatio. Et inde eſt quod in Lib. de cauſis (prop. XVIII.) dicitur, quod eſſe eius eſt per creationem, vivere vero, & cetera huiuſmodi per informationem. Cauſalitates enim entis abſolute reducuntur in primam cauſam univerſalem; cauſalitas vero aliorum quæ ad eſſe ſuperadduntur, vel quibus eſſe ſpecificatur, pertinet ad cauſas ſecundas, quæ agunt per informationem, qua ſi ſuppoſito effectu cauſæ univerſalis: & inde etiam eſt quod nulla res dat eſſe, niſi inquantum eſt in ea participatio divinæ virtutis. Propter quod etiam dicitur in Lib. de cauſis (prop. III.) quod anima nobilis habet operationem divinam inquantum dat eſſe.

Ad primum ergo dicendum, quod ex nihilo nihil fieri, Philoſophus dicit eſſe communem animi conceptionem, vel opinionem Naturalium: quia agens naturale, quod ab eis conſideratur, non agit niſi per motum: unde oportet eſſe aliquod ſubiectum motus, vel mutationis, quod in agente ſupernaturali non oportet, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod antequam mundus eſſet, poſſibile erat mundum eſſe; non tamen oportet quod aliqua materia præexiſteret, in qua potentia fundaretur. Dicitur enim V. Metaph. (text. XVII.) aliquid aliquando dici poſſibile, non ſecundum aliquam potentiam, ſed quia in terminis ipſius enuntiabilis non eſt aliqua repugnantia, ſecundum quod poſſibile opponitur impoſſibili. Sic ergo dicitur, antequam mundus eſſet, poſſibile mundum fieri, quia non erat repugnantia inter prædicatum enuntiabilis & ſubiectum. Vel poteſt dici, quod erat poſſibile propter potentiam paſſivam agentis, non propter aliquam potentiam paſſivam materiæ. Philoſophus autem utitur hoc argumento VII. Metaphyſ. (text. XLVI.) in generationibus naturalibus contra Platonicos, qui dicebant formas ſeparatas eſſe naturalis generationis principia.

Ad tertium dicendum, quod entis, & non entis ſimpliciter eſt aliquo modo & ſemper infinita diſtantia, non tamen eodem modo: ſed quandoque quidem ex utraque parte infinita, ſicut cum comparatur non eſſe ad eſſe divinum, quod infinitum eſt, ac ſi compararetur albedo infinita ad nigredinem infinitam; quandoque autem eſt finita ex una parte tantum, ſicut cum comparatur non eſſe ſimpliciter ad eſſe creatum, quod finitum eſt, ac ſi compararetur nigredo infinita ad albedinem finitam. In illud ergo eſſe quod eſt infinitum, non poteſt fieri tranſitus ex non eſſe; ſed in illud eſſe quod eſt finitum, talis tranſitus fieri poteſt, prout diſtantia non eſſe ad illud eſſe ex una parte terminatur, quamvis non ſit tranſitus proprie: ſic enim eſt

Digitized by Google

eſt in motibus continuis, per quos tranſit pars poſt partem. Sic enim contingit nullo modo infinitum tranſire.

Ad quartum dicendum, quod cum fit aliquid ex nihilo, non eſſe, ſive nihil, non ſe habet per modum patientis, niſi per accidens; ſed magis per modum oppoſiti ad id quod fit per actionem. Nec etiam in naturalibus oppoſitum ſe habet per modum patientis, niſi per accidens, ſed magis ſubiectum.

Ad quintum dicendum, quod calor, ſi eſſet expoliatus a materia, ageret quidem ſine materia quæ requireretur ex parte agentis, ſed non ſine materia quæ requireretur ex parte patientis.

Ad ſextum dicendum, quod concludi ſe habet in actibus rationis ſicut moveri in actibus naturæ, eo quod in concludendo ratio ab uno in aliud diſcurrit: & ideo ſicut motus omnis naturalis eſt ex aliquo, ita & omnis concluſio rationis. Sicut vero intelligere principia, quod eſt concludendi principium, non eſt ex aliquo ex quo concludatur; ita creatio, quæ eſt omnis motus principium, non eſt ex aliquo.

Ad ſeptimum dicendum, quod cum dicitur aliquid fieri ex nihilo, duplex eſt ſenſus, ut patet per Anſelmum in ſuo monologio (cap. v. & viii.) Nam negatio importata in nihilo poteſt negare præpoſitionem *ex*, vel poteſt includi ſub præpoſitione. Si autem neget præpoſitionem, adhuc poteſt eſſe duplex ſenſus. Unus, ut negatio feratur ad totum, & negetur non ſolum præpoſitio, ſed etiam verbum, ut ſi dicatur aliquid ex nihilo fieri, quia non fit, ſicut de tacente poſſumus dicere, quod de nihilo loquitur; & ſic de Deo poſſumus dicere, quod de nihilo fit, quia omnino non fit; quamvis iſte modus loquendi non ſit conſuetus. Alius ſenſus eſt, ut verbum remaneat affirmatum, ſed negatio feratur ſolum ad præpoſitionem; & ideo dicatur aliquid ex nihilo fieri, quia fit quidem, ſed non præexiſtit aliquid ex quo fiat; ſicut dicimus aliquem triſtari ex nihilo, quia non habet triſtitiæ ſuæ cauſam: & hoc modo per creationem dicitur aliquid ex nihilo fieri. Si vero præpoſitio includit negationem, tunc eſt duplex ſenſus: unus verus, & alius falſus. Falſus quidem, ſi poſitio importet habitudinem cauſæ (non ens enim eſſe nullo modo poteſt cauſa entis) verus autem, ſi importet ordinem tantum, ut dicatur aliquid fieri ex nihilo, quia fit poſt nihilum, quod etiam verum eſt in creatione. Quod autem Boetius dicit, quod non entis ad ens non eſt ordo, intelligendum eſt de ordine determinatæ proportionis, vel de ordine qui ſit realis relatio, quæ inter ens & non ens eſſe non poteſt, ut Avicenna dicit (Lib III. Metaph. in fin.)

Ad octavum dicendum, quod diffinitio illa intelligitur de potentia activa naturali.

Ad nonum dicendum, quod Deus non producit res ex neceſſitate naturæ, ſed ex ordine ſuæ ſapientiæ. Et ideo diverſitas rerum non oportet quod ſit ex materia, ſed ex ordine divinæ ſapientiæ; quæ ad complementum univerſi diverſas naturas inſtituit.

Ad decimum dicendum, quod cum fit aliquid ex nihilo, eſſe quidem eius quod fit, eſt primo in aliquo inſtanti; non eſſe autem non eſt in illo inſtanti, nec in aliquo reali, ſed in aliquo imaginario tantum. Sicut enim extra univerſum non eſt aliqua dimenſio realis, ſed imaginaria tantum, ſecundum quam poſſumus dicere, quod Deus poteſt aliquid facere extra univerſum, tantum, vel tantum diſtans ab univerſo; ita ante principium mundi non fuit aliquod tempus reale, ſed imaginarium: & in illo poſſibile eſt imaginari aliquod inſtans in quo ultimo fuit non ens. Nec oportet quod inter iſta duo inſtantia ſit tempus medium, cum tempus verum, & tempus imaginarium non continuentur.

Ad undecimum dicendum, quod illud quod fit ex nihilo, ſimul fit, & factum eſt: & ſimiliter eſt in omnibus mutationibus momentaneis: ſimul enim aer illuminatur, & illuminatus eſt. Ipſum enim factum eſſe in talibus dicitur fieri, ſecundum quod eſt in primo inſtanti in quo factum eſt. Vel poteſt dici, quod id quod fit ex nihilo, dicitur fieri quando factum eſt non ſecundum motum, quod eſt ab uno termino in alterum, ſed ſecundum effluxum ab agente in factum. Hæc enim duo in generatione naturali inveniuntur, ſcilicet tranſitus de uno termino in alterum, & effluxus ab agente in factum; quorum alterum tantum proprie eſt in creatione.

Ad duodecimum dicendum, quod neque materia, neque forma, neque accidens proprie dicuntur fieri; ſed id quod fit, eſt res ſubſiſtens. Cum enim fieri terminetur ad eſſe, proprie ei convenit fieri cui convenit per ſe eſſe, ſcilicet rei ſubſiſtenti: unde neque materia, neque forma, neque accidens proprie dicuntur creari, ſed concreari. Proprie autem creatur res ſubſiſtens, quæcumque ſit. Si tamen in hoc vis non fiat, tunc dicen-

Digitized by Google

dicendum, quod materia prima habet ſimilitudinem cum Deo inquantum participat de ente. Sicut enim lapis eſt ſimilis Deo inquantum ens, licet non ſit intellectualis, ſicut Deus; ita materia prima habet ſimilitudinem cum Deo inquantum ens, non inquantum eſt ens actu. Nam ens, commune eſt quodammodo potentiæ, & actui.

Et ſic etiam patet reſponſio ad decimum tertium. Nam proprie loquendo materia non habet ideam, ſed compoſitum, cum idea ſit forma factiva. Poteſt tamen dici eſſe aliquam ideam materiæ, ſecundum quod materia aliquo modo divinam eſſentiam imitatur.

Ad decimumquartum dicendum, quod non oportet, ſi duarum creaturarum eſt aliqua dignior, quod minus digna habeat aliquam imperfectionem: nam imperfectio deſignat carentiam alicuius quod natum eſt haberi, vel debet haberi. Unde & in gloria, quamvis unus ſanctorum alium excedat, nullus tamen imperfectus erit. Si tamen aliqua imperfectio in creaturis ſit, non oportet quod ſit ex Deo, neque ex materia; ſed inquantum creatura eſt ex nihilo.

Ad decimumquintum dicendum, quod ex nihilo dicitur aliquid fieri ſicut ex oppoſito ſecundum unum ſenſum ſuperius expoſitum. Nec tamen oportet quod ex ente unius generis fiat ens alterius generis, ſicut ex colore, & figura: ens enim, & non ens non poſſunt eſſe ſimul; calor autem, & figura ſimul eſſe poſſunt. Id autem ex quo aliquid fit, debet eſſe incontingens ei quod fit, ut dicitur I. Phyſ. quod non contingat ſimul eſſe.

Ad decimumſextum dicendum, quod ſi ly ex nominet cauſam, non ſit aliquid ex oppoſito niſi per accidens, ratione ſcilicet ſubiecti. Si vero nominet ordinem, tunc fit aliquid ex oppoſito etiam per ſe: unde & privatio dicitur principium eſſe fiendi, ſed non eſſendi. Hoc autem modo dicitur aliquid fieri ex nihilo, ut prius dictum eſt (in corp. art.)

Ad decimumſeptimum dicendum, quod Deus ſimul dans eſſe, producit id quod eſſe recipit; & ſic non oportet quod agat ex aliquo præexiſtenti.

ARTICULUS II.

Utrum creatio ſit mutatio.

SEcundo quæritur, utrum creatio ſit mutatio. Et videtur quod ſic. Mutatio enim ſecundum nomen ſuum deſignat hoc eſſe poſt hoc, ut patet V. Phyſic. (text. VII.) Sed hoc habet creatio: nam ſit eſſe poſt non eſſe. Ergo creatio eſt mutatio.

2. Præterea. Omne quod fit, fit aliquo modo ex non ente: quia quod eſt, non fit. Sicut ergo ſe habet generatio, ſecundum quam fit res ſecundum partem ſubſtantiæ ſuæ, ad privationem formæ, quæ eſt non eſſe ſecundum quid; ita ſe habet creatio, per quam fit ſecundum totam ſubſtantiam ſuam, ad non eſſe ſimpliciter. Sed privatio proprie loquendo eſt terminus generationis. Ergo & non eſſe ſimpliciter proprie loquendo eſt terminus creationis; & ſic creatio proprie loquendo eſt mutatio.

3. Præterea. Quanto eſt maior diſtantia inter terminos, tanto maior eſt mutatio. Maior enim eſt mutatio de albo in nigrum quam de albo in pallidum. Sed plus diſtat non ens ſimpliciter ab ente quam contrarium a contrario, vel non ens ſecundum quid ab ente. Ergo cum tranſitus de contrario in contrarium, vel de non ente ſecundum quid in ens, ſit mutatio, multo magis tranſitus de non ente ſimpliciter in ens, quod eſt creatio, erit mutatio.

4. Præterea. Quod non ſimiliter habet ſe nunc & prius, mutatur, vel movetur. Sed quod creatur, non ſimiliter ſe habet nunc & prius: quia prius erat ſimpliciter non ens, & poſtea ſit ens. Ergo quod creatur, movetur, vel mutatur.

5. Præterea. Illud quod exit de potentia in actum, mutatur. Sed quod creatur, exit de potentia in actum: quia ante creationem erat tantum in potentia facientis, poſtea autem eſt in actu. Ergo quod creatur, movetur, vel mutatur: ergo creatio eſt mutatio.

Sed contra. Species motus, vel mutationis ſunt ſex ſecundum Philoſophum in prædicamentis (in poſt præd. de motu.) Nulla autem earum eſt creatio, ut patet per ſingula inducenti. Ergo creatio non eſt mutatio.

Reſpondeo dicendum, quod in mutatione qualibet requiritur quod ſit aliquid idem commune utrique mutationis termino. Si enim termini mutationis oppoſiti in nullo com-

Digitized by Google

eodem convenirent, non poſſet vocari tranſitus ex uno in alterum. In nomine enim mutationis, & tranſitus deſignatur aliquid idem aliter ſe habere nunc & prius; & etiam ipſi mutationis termini non ſunt incontingentes, quod requiritur ad hoc ut ſiot mutationis termini, niſi inquantum referuntur ad idem. Nam duo contraria, ſi ad diverſa ſubiecta referantur, contingit ſimul eſſe. Quandoque ergo contingit quod utrique mutationis termino eſt unum commune ſubiectum actu exiſtens; & tunc proprie eſt motus; ſicut accidit in alteratione, & augmento, & diminutione, & loci mutatiooe. Nam in omnibus his motibus ſubiectum unum & idem actu exiſtens, de oppoſito in oppoſitum mutatur. Quandoque vero eſt idem commune ſubiectum utrique termino, non quidem ens actu, ſed ens in potentia tantum, ſicut accidit in generatione, & corruptione ſimpliciter. Formæ enim ſubſtantialis, & privationis ſubiectum eſt materia prima, quæ non eſt ens actu: unde nec generatio, nec corruptio proprie dicuntur motus, ſed mutationes quædam. Quandoque vero non eſt aliquod ſubiectum commune neque actu, neque potentia exiſtens; ſed eſt idem tempus continuum, in cuius prima parte eſt unum oppoſitum, & in ſecunda aliud; ut cum dicimus hoc fieri ex hoc, ideſt poſt hoc, ſicut ex mane fit meridies. Sed hæc non proprie vocatur mutatio, ſed per ſimilitudinem, prout ipſum tempus imaginamur quaſi ſubiectum eorum quæ in tempore aguntur. In creatione autem non eſt aliquid commune aliquo prædictorum modorum. Neque enim eſt aliquod commune ſubiectum actu exiſtens, neque potentia. Tempus etiam non eſt idem, ſi loquamur de creatione univerſi, nam ante mundum tempus non erat. Invenitur tamen aliquod commune ſubiectum eſſe ſecundum imaginationem tantum, prout ſcilicet imaginamur unum tempus commune dum mundus non erat, & poſtquam mundus in eſſe productus eſt. Sicut enim extra univerſum non eſt aliqua realis magnitudo, poſſumus tamen eam imaginari; ita & ante principium mundi non fuit aliquod tempus, quamvis ſit poſſibile ipſum imaginari: & quantum ad hoc creatio ſecundum veritatem, proprie loquendo, non habet rationem mutationis, ſed ſolum ſecundum imaginationem quamdam; non proprie, ſed ſimilitudinarie.

Ad primum ergo dicendum, quod mutatio ſecundum ſuum nomen deſignat hoc eſſe poſt hoc circa aliquid idem, ut prædictum eſt (in corp. art.) Hoc autem in creatione non eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod in generatione, ſecundum quam ſit aliquid ſecundum partem ſubſtantiæ ſuæ, eſt aliquid commune ſubiectum privationi, & formæ, & non eſt in actu exiſtens: & ideo ſicut proprie ibi accipitur terminus, ſic etiam & proprie accipitur ibi tranſitus: quod in creatione non eſt, ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod ubi eſt maior diſtantia terminorum, eſt maior mutatio, ſuppoſita identitate ſubiecti.

Ad quartum dicendum, quod id quod non ſimiliter ſe habet nunc & prius, mutatur, ſuppoſita conſiſtentia ſubiecti; alias non ens ſimpliciter mutaretur: quia non ens ſimpliciter, non ſimiliter ſe habet nunc & prius, neque diſſimiliter. Oportet autem ad hoc quod ſit mutatio, quod ſit aliquid idem diſſimiliter ſe habens nunc & prius.

Ad quintum dicendum, quod potentia paſſiva eſt ſubiectum mutationis, non autem activa; & ideo quod exit de potentia paſſiva in actum, mutatur, non autem quod de potentia activa exit: & ideo non valet obiectio.

ARTICULUS III.

Utrum creatio ſit aliquid realiter in creatura; & ſi eſt, quid ſit.

TErtio quæritur, utrum creatio ſit aliquid realiter in creatura; & ſi eſt, quid ſit. Et videtur quod non ſit aliquid reale in creatura. Ut enim dicitur in Libro de cauſis (prop. x.) omne quod recipitur in aliquo, eſt in eo per modum recipientis. Sed actio Dei creantis recipitur ſimpliciter in non ente: quia Deus creando ex nihilo aliquid facit. Ergo creatio nihil reale ponit in creatura.

2. Præterea. Omne quod eſt in rerum natura, aut eſt Creator, aut creatura. Sed creatio non eſt Creator, quia ſic eſſet ab æterno: nec etiam creatura, quia aliqua creatione crearetur; quæ etiam creatio, aliqua creatione indigeret creari, & ſic in infinitum. Ergo creatio non eſt aliquid in rerum natura.

3. Præterea. Omne quod eſt, vel eſt ſubſtantia, vel eſt accidens. Sed creatio non eſt ſubſtantia, cum non ſit neque materia, neque forma, neque compoſitum, ut de facili patere poteſt: nec etiam accidens, quia accidens ſequitur ſuum ſubiectum; creatio autem

Digitized by Google

tem eſt naturaliter prior creato, quod nullum ſibi ſupponit ſubiectum. Ergo creatio non eſt aliquid in rerum natura.

4. Præterea. Sicut ſe haber generatio ad rem generatam, ita ſe habet creatio ad rem creatam. Sed generationis ſubiectum non eſt res generata, ſed magis terminus; ſubiectum vero eius eſt materia prima, ut dicitur in I. de generat. & corrupt. (text. t.) Ergo nec ſubiectum creationis eſt res creata. Nec poteſt dici, quod ſubiectum eius ſit aliqua materia, cum res creata non creetur ex aliqua materia. Ergo creatio non habet ſubiectum aliquod, & ita non eſt accidens. Conſtat autem quod non eſt ſubſtantia. Ergo non eſt aliquid in rerum natura.

5. Præterea. Si creatio eſt aliquid in rerum natura, cum non ſit mutatio, ut ſupra dictum eſt, maxime videtur eſſe relatio. Sed non eſt relatio, cum in nulla relationis ſpecie contineri poſſit. Simpliciter enim non enti, ex quo eſt relatio, ens ſimpliciter neque ſupponitur, neque æquatur. Ergo creatio non eſt aliquid in rerum natura.

6. Præterea. Si creatio importet relationem entis creati ad Deum, a quo eſſe habet, cum iſta relatio ſemper maneat in creatura, non ſolum quando incipit eſſe, ſed quamdiu res eſt, continue aliquid crearetur; quod videtur abſurdum. Ergo creatio non eſt relatio; & ſic idem quod prius.

7. Præterea. Omnis relatio realiter in rebus exiſtens, acquiritur ex aliquo, quod eſt diverſum ab ipſa relatione, ſicut æqualitas a quantitate, & ſimilitudo a qualitate. Si ergo creatio ſit aliqua relatio in creatura realiter exiſtens, oportet quod differat ab eo ex quo acquiritur relatio. Hoc autem eſt quod per creationem accipitur. Sequitur ergo quod ipſa creatio non ſit per creationem accepta; & ita ſequitur quod ſit aliquid increatum, quod eſt impoſſibile.

8. Præterea. Omnis mutatio reducitur ad illud genus ad quod terminatur, ſicut alteratio ad qualitatem, & augmentum ad quantitatem; & propter hoc dicitur in III. Phyſ. (text. VII.) quod quot ſunt ſpecies entis, tot ſunt ſpecies motus. Sed creatio terminatur ad ſubſtantiam; nec tamen poteſt dici, quod ſit in genere ſubſtantiæ, ut ſupra (argum. 3.) dictum eſt. Ergo non videtur quod ſit aliquid ſecundum rem.

Sed contra. Si creatio non eſt aliqua res, ergo nec aliquid realiter creatur. Hoc autem apparet eſſe falſum. Ergo creatio aliquid eſt in rerum natura.

Præterea. Ex hoc Deus eſt dominus creaturæ, quia eam creando in eſſe produxit. Sed dominium eſt quædam relatio realiter in creatura exiſtens. Ergo multo fortius creatio.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dixerunt creationem aliquid eſſe in rerum natura medium inter Creatorem & creaturam. Et quia medium neutrum extremorum eſt, ideo ſequebatur quod creatio neque eſſet Creator, neque creatura. Sed hoc a magiſtris erroneum eſt iudicatum, cum omnis res quocumque modo exiſtens non habeat eſſe, niſi a Deo, & ſic eſt creatura.

Et ideo alii dixerunt, quod ipſa creatio non ponit aliquid realiter ex parte creaturæ. Sed hoc etiam videtur inconveniens. Nam in omnibus quæ ſecundum reſpectum ad invicem referuntur, quorum unum ab altero dependet, & non e converſo; in eo quod ab altero dependet, relatio realiter invenitur, in altero vero ſecundum rationem tantum; ſicut patet in ſcientia, & ſcibili, ut dicit Philoſophus in V. Metaph. (text. xx.) Creatura autem ſecundum nomen refertur ad Creatorem. Dependet autem creatura a Creatore, & non e converſo. Unde oportet quod relatio qua creatura ad Creatorem refertur, ſit realis; ſed in Deo eſt relatio ſecundum rationem tantum. Et hoc expreſſe dicit Magiſter in I. Sent. diſtinct. xxx.

Et ideo dicendum eſt, quod creatio poteſt ſumi active, & paſſive. Si ſumatur active, ſic deſignat Dei actionem, quæ eſt eius eſſentia cum relatione ad creaturam; quæ non eſt realis relatio, ſed ſecundum rationem tantum. Si autem paſſive accipiatur, cum creatio, ſicut iam ſupra dictum eſt, proprie loquendo non ſit mutatio, non poteſt dici quod ſit aliquid in genere paſſionis, ſed eſt in genere relationis. Quod ſic patet. In omni vera mutatione, & motu invenitur duplex proceſſus. Unus ab uno termino motus in alium, ſicut ab albedine in nigredinem; alius ab agente in patiens, ſicut a faciente in factum. Sed hi proceſſus non ſimiliter ſe habent in ipſo moveri, & in termino motus. Nam in ipſo moveri, id quod movetur, recedit ab uno termino motus, & accedit ad alterum; quod non eſt in termino motus, ut patet in eo quod movetur de albedine in nigredinem, quia in ipſo termino motus iam non accedit in nigredinem, ſed incipit eſſe nigrum. Similiter dum eſt in ipſo moveri, patiens, vel factum tranſmutatur ab agente; cum autem eſt in termino motus, non ulterius tranſmutatur ab

Digitized by Google

ab agente, ſed conſequitur factum quamdam relationem ad agentem, prout habet eſſe ab ipſo, & prout eſt ei ſimile quoquomodo, ſicut in termino generationis humana conſequitur natus filiationem. Creatio autem, ſicut dictum eſt (art. præc.) non poteſt accipi ut moveri, quod eſt ante terminum motus, ſed accipitur ut in facto eſſe: unde in ipſa creatione non importatur aliquis acceſſus ad eſſe, nec tranſmutatio a creante, ſed ſolummodo inceptio eſſendi, & relatio ad Creatorem, a quo eſſe habet: & ſic creatio nihil eſt aliud realiter quam relatio quædam ad Deum cum novitate eſſendi.

Ad primum ergo dicendum, quod in creatione non ens non ſe habet ſicut recipiens divinam actionem, ſed id quod creatum eſt, ut ſupra dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod creatio active accepta ſignificat divinam actionem cum quadam relatione cointellecta, & ſic eſt increatum; accepta vero paſſive, ſicut dictum eſt, realiter relatio quædam eſt, ſignificata per modum mutationis ratione novitatis, vel inceptionis importatæ. Hæc autem relatio, creatura quædam eſt, accepto communiter nomine creaturæ pro omni eo quod eſt a Deo. Nec oportet procedere in infinitum, quia creationis relatio non refertur ad Deum alia relatione reali, ſed ſeipſa. Nulla enim relatio refertur alia relatione, ut Avicenna dicit in ſua Metaph. (Lib. III. cap. x.) Si vero nomen creaturæ accipiamus magis ſtricte pro eo tantum quod ſubſiſtit (quod proprie fit, & creatur, ſicut proprie habet eſſe) tunc relatio prædicta non eſt quoddam creatum, ſed concreatum, ſicut nec eſt ens proprie loquendo, ſed inhærens. Et ſimile eſt de omnibus accidentibus.

Ad tertium dicendum, quod illa relatio accidens eſt, & ſecundum eſſe ſuum conſiderata prout inhæret ſubiecto, poſterius eſt quam res creata, ſicut accidens ſubiecto, intellectu, & natura poſterius eſt; quamvis non ſit tale accidens quod cauſetur ex principiis ſubiecti. Si vero conſideretur ſecundum ſuam rationem, prout ex actione agentis innaſcitur prædicta relatio, ſic eſt quodammodo prior ſubiecto, ſicut ipſa divina actio eſt eius cauſa proxima.

Ad quartum dicendum, quod in generatione eſt & mutatio, & relatio, qua refertur genitum ad generans. Ratione ergo mutationis non habet pro ſubiecto ipſum generatum, ſed eius materiam; ſed ratione relationis habet ſubiectum ipſum generatum. In creatione vero eſt relatio, ſed non mutatio proprie, ut dictum eſt: & ideo non eſt ſimile.

Ad quintum dicendum, quod relatio prædicta non eſt intelligenda entis ad non ens, quia talis relatio non poteſt eſſe realis, ut Avicenna dicit (Lib. III. Metaph. cap. ult.) ſed eſt entis creati ad Creatorem: unde patet quod eſt relatio ſuppoſitionis.

Ad ſextum dicendum, quod creatio importat relationem prædictam cum novitate eſſendi: unde non oportet quod res, quandocumque eſt, creetur, licet ſemper referatur ad Deum: quamvis non eſſet inconveniens dicere, quod ſicut aer, quamdiu lucet, illuminetur a ſole, ita creatura, quamdiu habet eſſe, fiat a Deo, ut etiam Auguſtinus dicit ſuper Geneſ. ad litt. (Lib. VIII. cap. XII.) Sed in hoc non eſt diverſitas niſi ſecundum nomen, prout nomen creationis poteſt accipi cum novitate, vel ſine.

Ad ſeptimum dicendum, quod id ex quo acquiritur relatio creationis principaliter, eſt res ſubſiſtens, a qua differt ipſa creationis relatio, quæ & ipſa creatura eſt; & non principaliter, ſed quaſi ſecundario, ſicut quid concreatum.

Ad octavum dicendum, quod motus reducitur ad genus ſui termini, inquantum proceditur de potentia in actum: nam in ipſo motu terminus motus eſt in potentia, & potentia, & actus reducuntur ad idem genus. In creatione autem non eſt exitus de potentia in actum: & ideo non eſt ſimile.

ARTICULUS IV.

Utrum potentia creandi ſit alicui creaturæ communicabilis, vel etiam actus creationis.

I. P. quæſt. XLV. *art.* 5.

QUarto quæritur, utrum potentia creandi ſit alicui creaturæ communicabilis, vel etiam actus creationis. Et videtur quod ſic. Eodem enim modo, & ordine quo res exeunt a primo principio, reordinantur in ultimum finem; cum idem ſit primum principium, & ultimus rerum finis. Sed inferiores creaturæ ordinantur in Deum ſicut in finem mediantibus ſuperioribus creaturis: quia, ſicut Dionyſius dicit (cæleſt. Hierar. cap. V. part. I.) lex Divinitatis eſt per prima, ultima ad ſe adducere. Ergo & creaturæ inferiores exeunt a primo principio per creationem mediantibus ſuperioribus creaturis;

& ita creationis actus creaturæ communicatur.

2. Præterea. Illud quod communicatum creaturæ non trahit ipſam extra terminos creaturæ, eſt alicui creaturæ communicabile per potentiam Creatoris, qui poteſt etiam nova genera condere creaturarum. Sed poſſe creare, ſi creaturæ communicaretur, non poneret ipſam extra terminos creaturæ. Ergo poſſe creare eſt creaturæ communicabile. Probatio mediæ. Illud dicitur extra terminos creaturæ rem aliquam ponere quod rationi creaturæ repugnat. Poſſe autem creare non repugnat rationi creaturæ, niſi propter infinitatem virtutis, quæ videtur ad creationem requiri. Non autem requiritur, ut videtur: nam unumquodque tantum diſtat ab uno oppoſitorum, quantum de natura alterius participat. Tantum enim aliquid eſt album, quantum diſtat a nigro. Ens autem creatum finite participat naturam entis. Ergo finite diſtat a non eſſe ſimpliciter. Educere autem aliquid in eſſe ex diſtantia finita, non demonſtrat potentiam infinitam; & ſic relinquitur quod potentiæ finitæ poſſit eſſe creationis actus; & ſic poſſe creare rationi creaturæ non repugnat, nec ponit ipſam extra terminos creaturæ.

3. Sed diceretur, quod hoc quod dicitur, quod unumquodque tantum diſtat ab uno oppoſitorum quantum participat de alio, locum habet in illis oppoſitis quorum utrumque eſt natura quædam, ſicut ſunt contraria; non autem in illis quorum alterum tantum eſt natura, ſicut in privatione & habitu, affirmatione & negatione. Sed contra. Prædicta oppoſitio locum habet in contrariis ſecundum hoc quod ad invicem diſtant; quod quidem eis competit inquantum oppoſita ſunt. Sed cauſa oppoſitionis in contrariis, & radix, eſt oppoſitio affirmationis, & negationis, ut probatur in IV. Metaph. (text. xxvii.) Ergo in oppoſitione affirmationis, & negationis maxime debet locum habere.

4. Præterea. Secundum Auguſtinum ſuper Geneſ. ad litteram (Lib. II. cap. viii.) tripliciter res fieri dicuntur. Uno modo in verbo, alio modo in angelica cognitione, & tertio modo in propria natura. Propter quod Geneſ. 1. dicitur: Dixit, Fiat, & factum eſt. Modus autem quod res dicuntur in angelica intelligentia fieri, medius eſt inter illos duos modos. Ergo videtur quod res creatæ procedant ut ſint in propria natura a verbo Creatoris cognitione angelica mediante; & ſic videtur quod mediantibus Angelis res creentur.

5. Præterea. Nihil, & aliquid plus diſtant quam aliquid, & eſſe; cum nihil, & aliquid nihil habeant commune, aliquid autem ſit entis pars. Deus autem facit creando, ut quod nihil erat, aliquid fiat, & per conſequens quod nulla potentia fiat aliqua potentia. Ergo multo amplius facere poteſt quod aliqua potentia terminata, cuiuſmodi eſt potentia creaturæ, fiat omnipotentia, cuius eſt creare. Et ſic communicari poteſt creaturæ quod creet.

6. Præterea. Lux ſpiritualis eſt nobilior, & potentior quam corporalis. Sed lux corporalis ſeipſam multiplicat. Ergo Angelus, qui eſt lux ſpiritualis ſecundum Auguſtinum ſuper Geneſ. ad litteram (Lib. IV. cap. xii.) poteſt ſeipſum multiplicare. Sed hoc non poteſt facere niſi creando. Ergo Angelus poteſt creare.

7. Præterea. Cum formæ ſubſtantiales non generentur, eo quod ſolum compoſitum generatur, ut probat Philoſophus in VII. Metaphyſ. (text. xxvi. xxvii. & xxxii.) non poſſunt deduci in eſſe niſi per creationem. Sed natura creata diſponit materiam ad formam. Ergo miniſterio aliquid operatur ad creationem; & ſic communicari poteſt creaturæ, quod habeat in creatione miniſterium.

8. Præterea. Opus iuſtificationis eſt nobilius quam creationis, cum gratia ſit ſupra naturam. Unde & Auguſtinus dicit [tract. xxxiv. in Ioan.] quod maius eſt iuſtificare impium quam creare cælum, & terram. Sed in iuſtificatione impii miniſterium exhibet creatura: ſacerdos enim dicitur ut miniſter iuſtificare, ſive peccata remittere. Ergo multo magis poteſt creatura miniſterium exhibere in creationis actu.

9. Præterea. Oportet omne factum ſimile eſſe agenti, ut probatur in VII. Metaph. (com. xxviii.) Sed creatura corporalis non eſt ſimilis Deo neque ſpecie, neque genere. Ergo non poteſt a Deo per creationem procedere, niſi mediante aliqua creatura, quæ ſit ſimilis ſaltem in genere; & ſic videtur quod res corporales creentur a Deo mediantibus ſuperioribus creaturis.

10. Præterea in Lib. de cauſis (prop. xix.) dicitur, quod illa quæ eſt intelligentia ſecunda, non recipit ex bonitatibus primis, quæ procedunt ex cauſa prima, niſi mediante intelligentia ſuperiori. Sed de primis bonitatibus eſt ipſum eſſe. Ergo intelligentia ſecunda non recipit eſſe a Deo, niſi mediante intelligentia prima; & ſic videtur

quod

Digitized by Google

quod Deus actum creationis alicui creaturæ communicet.

11. Præterea. In eodem Lib. (prop. VIII.) dicitur, quod intelligentia ſcit quod ſub ſe eſt, per modum ſubſtantiæ ſuæ, inquantum eſt ei cauſa. Sed una intelligentia cognoſcit intelligentiam aliam quæ eſt ſub ipſa. Ergo eſt eius cauſa. Sed non cauſatur niſi per creationem, cum non ſit compoſita. Ergo intelligentia creare poteſt.

12. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de immortalitate animæ (cap. XVI.) quod creatura ſpiritualis communicat corporali ſpeciem, & eſſe: & ſic videtur quod creaturæ corporales creentur mediantibus ſpiritualibus.

13. Præterea. Duplex eſt cognitionis genus: una ſiquidem cognitio eſt ad rem, & alia quæ eſt a rebus. Angelus autem cognoſcit res corporales non cognitione quæ eſt a rebus, cum careat potentiis ſenſitivis, quibus mediantibus pervenit cognitio ſenſibilium ad intellectum. Ergo cognoſcit res cognitione quæ eſt ad rem, quæ eſt ſimilis divinæ cognitioni. Sicut ergo Deus per ſuam ſcientiam eſt cauſa rerum, ita & ſcientia Angeli rerum cauſa eſſe videtur.

14. Præterea. Duplex eſt modus quo res in eſſe exeunt: unus ſecundum quod exeunt de puro non eſſe in eſſe, quod fit per creationem; alius ſecundum quod exeunt de potentia in actum. Virtus autem materialis, quæ eſt rerum naturalium, poteſt res producere modo ſecundo, ſcilicet extrahendo res de potentia in actum. Ergo virtus immaterialis, quæ eſt potentior, qualis eſt virtus Angeli, poteſt aliquid producere in eſſe modo primo, quod eſt maioris virtutis, ſcilicet de puro non eſſe in eſſe, quod eſt creare: & ſic videtur quod Angelus poſſit creare.

15. Præterea. Infinito non eſt maius aliquid. Sed infinitæ potentiæ eſt educere aliquid de nihilo in eſſe; alias nihil prohiberet creaturas creare. Nulla ergo potentia poteſt eſſe maior quam iſta. Et ſic non eſt maius facere creaturam ex nihilo, & dare ei potentiam creandi quam creare. Primum autem Deus poteſt. Ergo & ſecundum.

16. Præterea. Quanto maior eſt reſiſtentia patientis ad agens, tanto maior eſt difficultas in agendo. Sed contrarium magis reſiſtit quam non ens: non ens enim agere non poteſt, ſicut agit contrarium. Cum ergo creatura poſſit aliquid ex contrario facere, videtur quod multo magis poſſit aliquid facere ex nihilo, quod eſt creare. Ergo poteſt creatura creare.

Sed contra. Ens, & non ens in infinitum diſtant. Sed operari aliquid ex diſtantia infinita eſt infinitæ virtutis. Ergo creare eſt infinitæ virtutis; & ita non poteſt alicui creaturæ communicari.

Præterea. Superiores creaturæ, ut Angeli, ſecundum Dionyſium in cæleſt. Hierar. (cap. XI.) dividuntur in eſſentiam, virtutem, & operationem: ex quo haberi poteſt quod nullius creaturæ virtus eſt ſua eſſentia, & ſic nulla creatura agit ſe tota; cum id quo res agit, ſit virtus eius. Sed ſecundum quod agens agit, effectus agitur. Ergo nulla creatura poteſt aliquem effectum totum producere; & ſic non poteſt creare, ſed ſemper in ſua actione materiam præſupponit.

Præterea. Auguſtinus in III. de Trin. (cap. VIII. & IX.) dicit, quod Angeli non poſſunt eſſe creatores alicuius rei, nec boni, nec mali. Inter ceteras vero creaturas Angelus eſt nobilior. Ergo multo minus aliqua alia creatura poteſt creare.

Præterea. Eiuſdem virtutis eſt creare, & creaturas in eſſe conſervare. Sed creaturæ non poſſunt in eſſe conſervari, niſi per virtutem divinam; quæ ſi ſe rebus ſubtraheret, in momento deficerent, ſecundum Auguſtinum IV. ſuper Geneſ. ad litteram (cap. XII.) Ergo res non poſſunt creari niſi per virtutem divinam.

Præterea. Illud quod eſt alicuius proprie proprium, alteri convenire nnn poteſt. Sed creare dicitur communiter proprium eſſe Deo. Ergo creare non poteſt alteri convenire.

Reſpondeo dicendum, quod quorumdam Philoſophorum fuit poſitio, quod Deus creavit creaturas inferiores mediantibus ſuperioribus, ut patet in Libro de cauſis (prop. X.) & in Metaphyſ. Avicennæ (Lib. IX. cap. IV.) & Algazelis: & movebantur ad hoc opinandum propter hoc quod credebant quod ab uno ſimplici non poſſet immediate niſi unum provenire, & illo mediante ex uno primo multitudo procedebat. Hnc autem dicebant, ac ſi Deus ageret per neceſſitatem naturæ; per quem modum ex uno ſimplici non fit niſi unum. Nos autem ponimus, quod a Deo procedunt res per modum ſcientiæ, & intellectus; ſecundum quem modum nihil prohibet ab uno primo, & ſimplici Deo multitudinem immediate provenire, ſecundum quod ſua ſapientia continet univerſa. Et ideo ſecundum fidem catholicam ponimus, quod omnes ſubſtantias ſpirituales, & materiam corporalium, Deus im-

Digitized by Google

immediate creavit, hæreticum reputantes, ſi dicatur per Angelum, vel aliquam creaturam aliquid eſſe creatum: unde Damaſcenus dicit (Lib. II. orth. Fidei cap. 11.) *Quicumque dixerit Angelum aliquid creare, anathema ſit*. Quidam tamen catholici tractatores dixerunt, quod etſi nulla creatura poſſit aliquid creare, communicari tamen potuit creaturæ ut per eius miniſterium Deus aliquid crearet. Et hoc ponit Magiſter in v. diſt. IV. Lib. Senten. Quidam vero e contrario dicunt, quod nullo modo creatura communicari potuit ut aliquid crearet: quod etiam communius tenetur.

Ad horum autem evidentiam ſciendum eſt, quod creatio nominat activam potentiam, qua res in eſſe producuntur: & ideo eſt abſque præſuppoſitione materiæ præexiſtentis, & alicuius prioris agentis: hæ enim ſolæ cauſæ præſupponuntur ad actionem. Nam forma geniti eſt terminus actionis generantis, & ipſa eſt etiam finis generationis, quæ ſecundum eſſe non præcedit, ſed ſequitur actionem. Quod enim creatio materiam non præſupponat, patet ex ipſa nominis ratione. Dicitur enim creari quod ex nihilo fit. Quod etiam non præſupponat aliquam priorem cauſam agentem, patet ex hoc quod Auguſtinus dicit in III. de Trin. (cap. VIII.) ubi probat Angelos non eſſe creatores, quia operantur ex ſeminibus naturæ inditis, quæ ſunt virtutes activæ in natura. Si igitur ſic ſtricte creatio accipitur, conſtat quod creatio non poteſt niſi primo agenti convenire: nam cauſa ſecunda non agit niſi ex influentia cauſæ primæ; & ſic omnis actio cauſæ ſecundæ eſt ex præſuppoſitione cauſæ agentis. Nec etiam ipſi Philoſophi poſuerunt Angelos, vel intelligentias aliquid creare, niſi per virtutem divinam in ipſis exiſtentem, ut intelligamus, quod cauſa ſecunda duplicem actionem habere poteſt: unam ex propria natura, aliam ex virtute prioris cauſæ. Impoſſibile eſt autem quod cauſa ſecunda ex propria virtute ſit principium eſſe inquantum huiuſmodi: hoc enim eſt proprium cauſæ primæ: nam ordo effectuum eſt ſecundum ordinem cauſarum. Primus autem effectus eſt ipſum eſſe, quod omnibus aliis effectibus præſupponitur, & ipſum non præſupponit aliquem alium effectum: & ideo oportet quod dare eſſe, inquantum huiuſmodi, ſit effectus primæ cauſæ ſolius, ſecundum propriam virtutem: & quæcumque alia cauſa dat eſſe, hoc habet inquantum eſt in ea virtus, & operatio primæ cauſæ, & non per propriam virtutem; ſicut & inſtrumentum efficit actionem inſtrumentalem, non per virtutem propriæ naturæ, ſed per virtutem moventis; ſicut calor naturalis per virtutem animæ generat carnem vivam, per virtutem autem propriæ naturæ ſolummodo calefacit, & diſſolvit. Et per hunc modum poſuerunt quidam Philoſophi, quod intelligentiæ primæ ſunt creatrices ſecundarum, inquantum dant eis eſſe per virtutem cauſæ primæ in eis exiſtentem. Nam eſſe per creationem, bonum vero, & vita, & huiuſmodi per informationem, ut in Libro de cauſis habetur. Et hoc fuit idolatriæ principium, dum ipſis creatis ſubſtantiis, quaſi creatricibus aliarum, latriæ cultus exhibebatur. Magiſter vero in IV. Sententiarum ponit hoc eſſe communicabile creaturæ, non quidem ut propria virtute creet, quaſi auctoritate, ſed miniſterio, quaſi inſtrumentum. Sed diligenter conſideranti apparet hoc eſſe impoſſibile. Nam actio alicuius, etiamſi ſit eius ut inſtrumenti, oportet ut ab eius potentia egrediatur. Cum autem omnis creaturæ potentia ſit finita, impoſſibile eſt quod aliqua creatura ad creationem operetur, etiam quaſi inſtrumentum. Nam creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur: quod ex quinque rationibus apparet. Prima eſt ex hoc quod potentia facientis proportionatur diſtantiæ quæ eſt inter id quod fit, & oppoſitum, ex quo fit: quanto enim frigus eſt vehementius, & ſic a calore magis diſtans, tanto maiori virtute caloris opus eſt, ut ex frigido fiat calidum. Non eſſe autem ſimpliciter, in infinitum ab eſſe diſtat: quod ex hoc patet. Quia a quolibet ente determinato plus diſtat non eſſe quam quodlibet ens, quantumcumque ab alio ente diſtans invenitur: & ideo ex omnino non ente aliquid facere, non poteſt eſſe niſi potentiæ infinitæ. Secunda ratio eſt, quia hoc modo factum agitur quo faciens agit. Agens autem agit ſecundum quod actu eſt: unde id ſolum ſe toto agit quod totum actu eſt, quod non eſt niſi actus infiniti, qui eſt actus primus: unde & rem agere ſecundum totam eius ſubſtantiam ſolius infinitæ virtutis eſt. Tertia ratio eſt, quia cum accidens oporteat eſſe in ſubiecto, ſubiectum autem actionis ſit recipiens actionem; illud ſolum in faciendo aliquid recipientem materiam non requirit, cuius actio non eſt accidens, ſed ipſa ſubſtantia ſua; quod ſolius Dei eſt; & ideo ſolius eius eſt creare. Quarta ratio eſt, quia cum omnes ſecundæ cauſæ agentes, a primo agente habeant hoc ipſum quod agant, ut

in

Digitized by Google

in Lib. de cauſis (prop. xix. & xx.) probatur, oportet quod a primo agente omnibus ſecundis agentibus modus, & ordo imponatur; ei autem non imponitur modus, vel ordo ab aliquo. Cum autem modus actionis ex materia dependeat, quæ recipit actionem agentis, ſolius primi agentis erit abſque materia præſuppoſita ab alio agente agere, & aliis omnibus ſecundis agentibus materiam miniſtrare. Quinta ratio eſt ducens ad impoſſibile. Nam ſecundum elongationem potentiæ ab actu, eſt proportio potentiarum de potentia in actum aliquid reducentium: quanto enim plus diſtat potentia ab actu, tanto maiori potentia indiget. Si ergo ſit aliqua potentia finita, quæ de nulla potentia præſuppoſita aliquid operetur, oportet eius eſſe aliquam proportionem ad illam potentiam activam quæ educit aliquid de potentia in actum; & ſic eſt aliqua proportio nullius potentiæ ad aliquam potentiam, quod eſt impoſſibile. Non entis enim ad ens nulla eſt proportio, ut habetur IV. Phyſic. Relinquitur ergo quod nulla potentia creaturæ poteſt aliquid creare neque propria virtute, neque ſicut alterius inſtrumentum.

Ad primum ergo dicendum, quod in reducendo ad finem, præexiſtunt ea quæ ſunt ad finem: & ideo non impoſſibile eſt per actionem alicuius cooperari Deo ad hoc quod res aliquæ in finem ultimum reducantur. Sed in univerſali eductione rerum in eſſe, nihil præſupponitur: unde non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod nihil prohibet aliquam diſtantiam imaginari infinitam ex una parte, & ex alia finitam. Ex utraque autem parte infinitam imaginamur diſtantiam, quando utrumque oppoſitorum ponitur infinitum; puta, ſi ſint calor, & frigus infinita. Ex parte autem altera, quando alterum eſt finitum; ſicut ſi calor eſſet infinitus, & frigus finitum. Diſtantia ergo infiniti entis a non eſſe ſimpliciter, eſt infinita ex utraque parte. Diſtantia autem entis finiti a non eſſe ſimpliciter eſt infinita ex una parte tantum, & requirit nihilominus potentiam infinitam agentem.

Tertium concedimus. Non enim quantum ad hoc differt, an utrumque oppoſitorum ſit natura quædam, an alterum tantum.

Ad quartum dicendum, quod res in intelligentia dicuntur fieri ſecundum cognitionem tantum, non ſecundum rationem operativæ virtutis: unde res non producuntur a Deo mediantibus Angelis operantibus, ſed ſolum Angelis cognoſcentibus.

Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur non poſſe fieri ab aliquo, non ſolum propter diſtantiam extremorum, ſed etiam propter hoc quod omnino fieri non poteſt; ut ſi dicamus, quod ex aliquo corpore non poteſt fieri Deus, quia Deus omnino fieri non poteſt. Sic ergo dicendum, quod ex aliqua potentia non poteſt fieri omnipotentia, non ſolum propter diſtantiam utriuſque potentiæ, ſed etiam propter hoc quod omnipotentia omnino fieri non poteſt. Nam omne quod fit, purus actus eſſe non poteſt, cum ex hoc ipſo quod ex alio eſſe habeat, potentia in eo deprehendatur: & ideo non poteſt eſſe potentia infinita.

Ad ſextum dicendum, quod lux corporalis multiplicat ſe non per creationem novæ lucis, ſed diffundendo ſe ſuper materiam: quod de Angelis dici non poteſt, cum ſint ſubſtantiæ per ſe ſtantes.

Ad ſeptimum dicendum, quod forma poteſt conſiderari dupliciter. Uno modo ſecundum quod eſt in potentia; & ſic a Deo materia concreatur, nulla diſponentis naturæ actione interveniente. Alio modo ſecundum quod eſt in actu; & ſic non creatur, ſed de potentia materiæ educitur per agens naturale: unde non oportet quod natura aliquid agat diſpoſitive ad hoc quod aliquid creetur. Quia tamen aliqua forma naturalis eſt quæ per creationem in eſſe producitur, ſcilicet anima rationalis, cuius materiam natura diſponit; ideo ſciendum eſt, quod cum creationis opus materiam tollat, dupliciter aliquid creari dicitur. Nam quædam creantur nulla materia præſuppoſita, nec ex qua, nec in qua, ſicut Angeli, & corpora cæleſtia; & ad horum creationem natura nihil operari poteſt diſpoſitive. Quædam vero creantur, etſi non præſuppoſita materia ex qua ſint, præſuppoſita tamen materia in qua ſint, ut animæ humanæ. Ex parte ergo illa qua habent materiam in qua, natura poteſt diſpoſitive operari; non tamen quod ad ipſam ſubſtantiam creati, naturæ actio ſe extendat.

Ad octavum dicendum, quod in opere iuſtificationis homo aliquid operatur miniſterio tantum per hoc quod adhibet ſacramenta: unde cum ſacramenta iuſtificare dicantur inſtrumentaliter, & diſpoſitive, ſolutio redit in idem cum ſolutione prædicta.

Ad nonum dicendum, quod quamvis inter Deum & creaturam non poſſit eſſe ſimilitudo generis vel ſpeciei; poteſt tamen eſſe ſimilitudo quædam analogiæ, ſicut inter

por-

Digitized by Google

potentiam & actum, & ſubſtantiam & accidens. Et hoc dicitur uno modo inquantum res creatæ imitantur ſuo modo ideam divinæ mentis, ſicut artificiata formam quæ eſt in mente artificis. Alio modo ſecundum quod res creatæ ipſi naturæ divinæ quodammodo ſimilantur, prout a primo ente alia ſunt entia, & a bono bona, & ſic de aliis. Tamen hæc obiectio non eſt ad propoſitum: quia ſuppoſito quod creaturæ a Deo procedant mediante aliqua potentia creata, adhuc redibit eadem difficultas, qualiter ſcilicet illa prima natura creata eſſe poſſit a Deo, ſimilitudine non exiſtente.

Ad decimum dicendum, quod error iſte expreſſe in Libro de cauſis (prop. x.) invenitur, quod creaturæ inferiores creatæ ſunt a Deo ſuperioribus mediantibus: unde in hoc auctoritas illius non eſt recipienda.

Et ſimiliter dicendum ad undecimum.

Ad duodecimum dicendum, quod Auguſtinus ibi loquitur de anima, quæ communicat corpori eſſe, & ſpeciem, non per modum creantis, ſed per modum formæ.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet Angelus non cognoſcat res cognitione quæ eſt a rebus accepta, non tamen oportet quod cognoſcat tali cognitione quæ ſit cauſa rerum: eſt enim cognitio eius media inter duas cognitiones prædictas. Cognoſcit enim res naturali cognitione, quæ eſt per rerum ſimilitudines in eius intellectum effluxas a divino intellectu; ut ſic eius cognitio non ſit ad rem quaſi rerum cauſam, ſed ſit quædam ſimilitudo divinæ cognitionis, quæ res cauſat.

Ad decimumquartum dicendum, quod in educendo res de potentia in actum multi gradus attendi poſſunt, inquantum aliquid poteſt educi de potentia magis vel minus remota in actum, & etiam facilius, vel minus faciliter: unde non oportet, ſi virtus Angeli virtutem naturæ materialis excedat, quod poſſit aliquid facere de puro non eſſe, natura educente aliquid de potentia in actum; ſed quod hoc poſſit multo facilius quam natura; ſicut etiam Auguſtinus dicit in III. de Trin. (cap. VIII. & IX.) quod dæmones ſeminibus naturæ occultius, & efficacius operantur quam nos operari ſciamus.

Ad decimumquintum dicendum, quod nulla eſt maior potentia quam potentia creandi: nec oportet quod potentia creantis ad hoc ſe extendat quod alicui creaturæ potentiam creandi communicet, eo quod creaturæ communicabilis nullo modo eſt. Quod enim aliquid fieri non poſſit, non ſolum provenit ex defectu potentiæ facientis, ſed quandoque ex ipſa factione rei, quæ fieri non poteſt; ſicut Deus non poteſt facere Deum, non propter defectum ſuæ potentiæ, ſed quia Deus a nullo fieri poteſt: & ſimiliter potentia creandi finita eſſe non poteſt, nec creaturæ communicari, cum ſit infinita.

Ad decimumſextum dicendum, quod in actu poteſt attendi difficultas dupliciter. Uno modo ex hoc quod patiens reſiſtit contra agentem; & hoc non eſt in omnibus generale, ſed ſolum in his quæ mutuo agunt, & patiuntur in invicem, in quibus agens patitur ex contraria actione patientis: & ſic corpora cæleſtia, quæ contrarium non habent in agendo, non patiuntur difficultatem in agendo ex contraria actione patientis; multo minus Deus. Alio modo, qui generalis eſt, ſecundum quod patiens elongatur ab actu. Quanto enim potentia magis ab actu elongata invenitur, tanto maior eſt difficultas in actione agentis. Unde cum magis elongetur ab actu purum non ens quam materia cuicumque contrario ſubiecta, quantumcumque intenſo; manifeſtum eſt maioris eſſe virtutis producere aliquid de nihilo quam facere contrarium de contrario.

ARTICULUS V.

Utrum poſſit eſſe aliquid quod non ſit a Deo creatum.

QUinto quæritur, utrum poſſit eſſe aliquid quod non ſit a Deo creatum. Et videtur quod ſic. Cum enim cauſa ſit potentior effectu, illud quod eſt poſſibile noſtro intellectui, qui a rebus notitiam ſumit, videtur magis eſſe poſſibile in natura. Sed intellectus noſter poteſt aliquid intelligere non intelligendo illud eſſe a Deo; cum cauſa efficiens non ſit de natura rei, & ſic ſine ea res intelligi poſſit. Ergo multo magis in rerum natura poteſt aliquid eſſe quod non ſit a Deo.

2. Præterea. Omnia quæ a Deo ſunt facta, dicuntur eſſe Dei creaturæ. Creatio autem terminatur ad eſſe: prima enim rerum creatarum eſt eſſe, ut habetur in Lib. de cauſis (prop. IV.) Cum ergo quidditas rei ſit præter eſſe ipſius, videtur quod quidditas rei non ſit a Deo.

3. Præterea. Omnis actio terminatur ad aliquem actum, ſicut & procedit ab aliquo actu: nam omne agens agit inquantum actu:

Digitized by Google

ctu eſt , & omne agens agit ſibi ſimile in natura . Sed materia prima eſt pura potentia . Ergo actio creantis ad ipſam terminari non poteſt ; & ita non omnia ſunt a Deo creata .

Sed contra eſt quod dicitur Rom. xi. 36. *Ex ipſo*, *& per ipſum* , *& in ipſo ſunt omnia* .

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum ordinem cognitionis humanæ proceſſerunt antiqui in conſideratione naturæ rerum . Unde cum cognitio humana a ſenſu incipiens in intellectum perveniat, priores Philoſophi circa ſenſibilia fuerunt occupati , & ex his paulatim in intelligibilia pervenerunt . Et quia accidentales formæ ſunt ſecundum ſe ſenſibiles, non autem ſubſtantiales, ideo primi Philoſophi omnes formas accidentia eſſe dixerunt , & ſolam materiam eſſe ſubſtantiam . Et quia ſubſtantia ſufficit ad hoc quod ſit accidentium cauſa, quæ ex principiis ſubſtantiæ cauſantur, inde eſt quod primi Philoſophi , præter materiam , nullam aliam cauſam poſuerunt ; ſed ex ea cauſari dicebant omnia quæ in rebus ſenſibilibus provenire videntur : unde ponere cogebantur materiæ cauſam non eſſe, & negare totaliter cauſam efficientem . Poſteriores vero Philoſophi, ſubſtantiales formas aliquatenus conſiderare cœperunt ; non tamen pervenerunt ad cognitionem univerſalium, ſed tota eorum intentio circa formas ſpeciales verſabatur: & ideo poſuerunt quidam aliquas cauſas agentes , non tamen quæ univerſaliter rebus eſſe conferrent, ſed quæ ad hanc, vel ad illam formam , materiam permutarent ; ſicut intellectum , & amicitiam , & litem , quorum actionem ponebant in ſegregando , & congregando: & ideo etiam ſecundum ipſos non omnia entia a cauſa efficiente procedebant , ſed materia actioni cauſæ agentis præſupponebatur . Poſteriores vero Philoſophi, ut Plato, Ariſtoteles, & eorum ſequaces , pervenerunt ad conſiderationem ipſius eſſe univerſalis : & ideo ipſi ſoli poſuerunt aliquam univerſalem cauſam rerum , a qua omnia alia in eſſe prodirent , ut patet per Auguſtinum VIII. de Civ. Dei (cap. iv. non procul a fin.) Cui quidem ſententiæ etiam catholica fides conſentit . Et hoc triplici ratione demonſtrari poteſt : quarum prima eſt hæc. Oportet enim, ſi aliquid unum communiter in pluribus invenitur , quod ab aliqua una cauſa in illis cauſetur : non enim poteſt eſſe quod illud commune utrique ex ſeipſo conveniat, cum utrumque ſecundum quod ipſum eſt , ab altero diſtinguatur : & diverſitas cauſarum diverſos effectus producit . Cum ergo eſſe inveniatur omnibus rebus commune , quæ ſecundum illud quod ſunt , ad invicem diſtinctæ ſunt , oportet quod de neceſſitate eis non ex ſeipſis, ſed ab aliqua una cauſa eſſe attribuatur. Et iſta videtur ratio Platonis, qui voluit, quod ante omnem multitudinem eſſet aliqua unitas , non ſolum in numeris , ſed etiam in rerum naturis. Secunda ratio eſt , quia, cum aliquid invenitur a pluribus diverſimode participatum, oportet quod ab eo in quo perfectiſſime invenitur , attribuatur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur . Nam ea quæ poſitive ſecundum magis & minus dicuntur, hoc habent ex acceſſu remotiori , vel propinquiori ad aliquid unum: ſi enim unicuique eorum ex ſeipſo illud conveniret , non eſſet ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur ; ſicut videmus quod ignis , qui eſt in fine caliditatis , eſt caloris principium in omnibus calidis. Eſt autem ponere unum ens, quod eſt perfectiſſimum, & veriſſimum ens: quod ex hoc probatur , quia eſt aliquid movens omnino immobile, & perfectiſſimum , ut a Philoſophis eſt probatum . Oportet ergo quod omnia alia minus perfecta ab ipſo, eſſe recipiant . Et hæc eſt probatio Philoſophi in II. Metaph. (text. com. iv.) Tertia ratio eſt, quia illud quod eſt per alterum, reducitur ſicut in cauſam ad illud quod eſt per ſe. Unde ſi eſſet unus calor per ſe exiſtens, oporteret ipſum eſſe cauſam omnium calidorum, quæ per modum participationis calorem habent . Eſt autem ponere aliquod ens quod eſt ipſum ſuum eſſe: quod ex hoc probatur , quia oportet eſſe aliquod primum ens, quod ſit actus purus , in quo nulla ſit compoſitio. Unde oportet quod ab uno illo ente omnia alia ſint , quæcumque non ſunt ſuum eſſe, ſed habent eſſe per modum participationis. Hæc eſt ratio Avicennæ (Lib. VIII. Metaph. cap. vii. & Lib. IX. cap. iv.) Sic ergo ratione demonſtratur, & fide tenetur quod omnia ſint a Deo creata .

Ad primum ergo dicendum , quod licet cauſa prima, quæ Deus eſt , non intret eſſentiam rerum creatarum ; tamen eſſe, quod rebus creatis ineſt , non poteſt intelligi niſi ut deductum ab eſſe divino ; ſicut nec proprius effectus poteſt intelligi niſi ut deductus a cauſa propria .

Ad ſecundum dicendum, quod ex hoc ipſo quod quidditati eſſe attribuitur, non ſolum eſſe, ſed ipſa quidditas creari dicitur : quia antequam eſſe habeat , nihil eſt , niſi

forte

forte in intellectu creantis, ubi non eſt creatura, ſed creatrix eſſentia.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa probat, quod materia prima per ſe non creatur; ſed ex hoc non ſequitur quod non creetur ſub forma: ſic enim habet eſſe in actu.

ARTICULUS VI.

Utrum ſit unum tantum creationis principium.

I. P. quæſt. XLIV. *art.* 2.

SExto quæritur, utrum ſit unum tantum creationis principium. Et videtur quod non. Dicit enim Dionyſius IV. cap. de div. Nom. *Non eſt cauſa mali bonum.* Aliquod autem malum eſt in mundo. Aut ergo eſt cauſatum ab aliqua cauſa, quæ non eſt bonum; aut nullo modo eſt cauſatum, ſed eſt cauſa prima: & utrolibet modo oportet ponere plura creationis principia: nam conſtat primum principium creationis bonorum eſſe bonum.

2. Sed diceretur, quod bonum non eſt cauſa mali per ſe, ſed per accidens. Sed contra. Omnis effectus, qui eſt alicuius cauſæ per accidens, eſt alterius cauſæ per ſe; cum omne per accidens ad per ſe reducatur. Si ergo malum eſt effectus boni per accidens, erit per ſe effectus alicuius alterius; & ſic idem quod prius.

3. Præterea. Effectus cauſæ per accidens, accidit præter intentionem cauſæ, & non fit. Si ergo bonum eſt cauſa mali per accidens, ſequeretur quod malum non ſit factum. Sed nihil eſt non creatum niſi creationis principium, ut ſupra (art. præced.) oſtenſum eſt. Ergo malum eſt creationis principium.

4. Præterea. Nullum nocumentum accidit in effectu præter intentionem agentis, niſi vel propter ignorantiam agentis qui non providet, vel propter impotentiam, quam vitare non poteſt. Sed in Deo, qui eſt creator boni, non eſt neque impotentia, neque ignorantia. Ergo malum, quod nocivum eſt, Dei effectibus non poteſt præter intentionem provenire. Nam Auguſtinus dicit (Enchir. cap. II.) quod ideo dicitur malum, quia nocet.

5. Præterea. Quod eſt per accidens, eſt ut in paucioribus, ut habetur in II. Phyſic. (text. XLVIII.) Malum autem eſt ut in pluribus, ut habetur in II. Topic. (cap. VI.) Ergo malum non eſt ab aliqua cauſa per accidens.

6. Præterea. Malum, ſecundum Auguſtinum (Lib. XII. de Civ. Dei cap. VII.) non habet cauſam efficientem, ſed deficientem. Sed cauſa per accidens eſt cauſa efficiens. Ergo bonum non eſt cauſa mali per accidens.

7. Præterea. Quod non eſt, non habet cauſam: quia quod non eſt, neque cauſa, neque cauſatum eſt. Sed malum nihil eſt ſecundum Auguſtinum (ſuper Ioan. tract. I.) Ergo malum non habet aliquam cauſam nec per ſe, nec per accidens. Falſum eſt ergo quod dicebatur, quod bonum eſt cauſa mali per accidens.

8. Præterea. Secundum Philoſophum in II. Metaph. (text. com. IV.) illud cui aliquid ineſt per prius, eſt cauſa omnium in quibus illud per poſterius invenitur; ſicut ignis eſt cauſa caloris in omnibus calidis. Sed malitia per prius fuit in diabolo. Ergo ipſe eſt cauſa malitiæ in omnibus malis; & ſic eſt unum principium omnium malorum, ſicut & bonorum.

9. Præterea. Secundum Dionyſium in IV. cap. de div. Nom. bonum contingit uno modo; ſed malum omniſariam. Malum ergo propinquius eſt ad eſſe quam bonum. Si ergo bonum eſt natura aliqua indigens creatore, & malum etiam indigebit creatore; & ſic idem quod prius.

10. Præterea. Quod non eſt, non poteſt eſſe genus, nec ſpecies. Sed malum ponitur genus. Dicitur enim in prædicamentis (cap. de oppoſit.) quod bonum, & malum non ſunt in genere, ſed ſunt genera aliorum. Ergo malum eſt ens; & ſic indiget aliquo creante: unde cum non creetur a bono, videtur quod oporteat aliquod malum ponere creationis principium.

11. Præterea. Utrumque contrariorum eſt natura aliqua poſitive: contraria enim ſunt in eodem genere. Quod autem non eſt, non poteſt eſſe in genere. Sed bonum, & malum ſunt contraria. Ergo eſt natura aliqua; & ſic idem quod prius.

12. Præterea. Differentiæ conſtitutivæ ſpeciei ſignificant naturam aliquam: unde uno modo natura eſt unumquodque informans ſpecifica differentia, ut Boetius dicit in Lib. de duabus naturis (in princ.) Sed malum eſt differentia conſtitutiva ſpeciei alicuius: bonum enim, & malum ſunt differentiæ habituum. Ergo malum eſt natura aliqua; & ſic idem quod prius.

13. Præterea. Eccli. XXXIII. 15. *Contra malum bonum eſt, & contra vitam mors: ſic & contra virum iuſtum peccator.* Si ergo eſt unum creationis principium bonum, oportet eſſe aliud malum, quod ſit ei contrarium.

14. Præ-

14. Præterea. Intenſio, & remiſſio dicuntur per reſpectum ad aliquem terminum. Sed invenitur aliquid eſſe alio peius. Ergo oportet inveniri aliquid quod ſit peſſimum, in quo ſit malorum terminus; & illud oportet eſſe principium omnium malorum, ſicut ſummum bonum eſt principium bonorum.

15. Præterea. Matth. VII. 18. dicitur: *Non poteſt arbor bona fructus malos facere*. Aliquid autem invenitur eſſe malum in mundo. Ergo non poteſt eſſe fructus, ideſt effectus cauſæ bonæ, quæ per arborem bonam ſignificatur; & ſic oportet quod omnium malorum ſit cauſa aliquod primum malum.

16. Præterea. Geneſ. I. dicitur quod in principio creationis rerum erant tenebræ ſuper faciem abyſſi. Sed a bono, quod habet naturam lucis, non poteſt eſſe creatio teoebrarum. Ergo creatio quæ ibi deſcribitur, noo eſt a bono principio, ſed a malo.

17. Præterea, Omne quod exit ab aliquo, atteſtatur ei a quo exit, inquantum eſt ei ſimile. Sed malum nullo modo atteſtatur Deo; nec habet in ipſo aliquam ſimilitudinem. Ergo non poteſt eſſe ab ipſo, ſed ab alio principio.

18. Præterea. Nihil exit ab aliquo, niſi quod eſt io ipſo in potentia. Sed malum non eſt in Deo nec in actu, nec in potentia. Ergo non eſt a Deo; & ſic idem quod prius.

19. Præterea. Sicut generatio eſt motus naturalis, ita & corruptio. Sed corruptio terminatur ad privationem, ſicut generatio ad formam. Ergo ſicut forma inducitur ex intentione naturæ, ita & privatio; & ſic oporter quod malum, quod eſt privatio, habeat aliquam cauſam agentem per ſe, ſicut & forma.

20. Præterea. Omne agens agit ex præſuppoſitione primi agentis. Sed liberum arbitrium, cum peccar, non agit ex præſuppoſitione divinæ actioois: nam aliquod peccatum eſt, ſicut fornicatio, vel adulterium, quod non poteſt a ſua deformitate ſeparari, quæ non poteſt eſſe a Deo. Ergo oportet quod liberum arbitrium ſit primum agens, vel quod reducatur ad aliquod aliud primum agens quam Deum.

21. Sed diceretur, quod ſubſtantia actus peccati eſt a Deo, non autem deformitas. Sed contra eſt quod Commeotator dicit in VII. Metaph. (com. XXVIII.)

Impoſſibile eſt unius agentis actionem terminari ad materiam, & alterius ad formam. Sed deformitas eſt quaſi forma actus peccati. Ergo non poteſt eſſe deformitas peccati ab uno actore, & ſubſtantia ab alio.

22. Præterea. Ab uno ſimplici non procedit niſi ſimplex. Sed Deus eſt omnino ſimplex. Ergo huiuſmodi compoſita noo ſunt ab ipſo, ſed ab alio auctore.

23. Præterea. Macula aliquid ponit in anima: ſi enim eſſet gratiæ privatio ſolum, tunc per quodlibet peccatum mortale homo haberet maculam omnium peccatorum. Sed macula peccati non eſt a Deo, cum Deus noo ſit illius rei auctor cuius eſt ultor, ſecundum Fulgentium (Lib. I. ad Monimum) & cum non ſit ab æterno, oportet quod habeat cauſam. Ergo oportet reducere in aliquam cauſam primam, quæ non eſt Deus.

24. Præterea. Eccle. III. 14. dicitur: *Didici quod omnia opera quæ fecit Deus, perſeverant in æternum*. Hæc autem corruptibilia in æternum oon perſeverant. Ergo non ſuot opera Dei, ſed oportet ea reducere in aliud principium.

25. Præterea. Omne agens agit ſibi ſimile. Sed huiuſmodi corpora corruptibilia non ſuot Deo ſimilia: nam *Deus ſpiritus eſt*, ut habetur Ioan. IV. 24. Ergo huiuſmodi corruptibilia non ſunt a Deo; & ſic idem quod prius.

26. Præterea. Natura ſemper fecit quod melius eſt ſecundum Philoſophum (II. de Cælo, text. XXXIV.) & hoc ex bonitate naturæ provenit. Sed bonitas Dei eſt perfectior quam naturæ. Ergo Deus facit aliquid quanto melius poteſt. Sed meliora ſunt ſpiritualia corporalibus. Ergo corporalia non facit Deus: quia ſi feciſſet Deus ea, dediſſet eis ſpiritualem bonitatem; & ſic relinquitur quod oportet ponere plura creationis principia.

Sed contra eſt quod habetur Iſai. XLV. 6. *Ego Dominus, & non eſt alter* (a) *Deus, formans lucem, & creans tenebras, faciens pacem, & creans malum: ego Dominus faciens omnia hæc*.

Præterea. Malum oon radicatur niſi in natura boni, ut maniſeſtat Dionyſius IV. cap. de divin. Nom. Hoc autem non eſſet, ſi malum haberet contrarium creationis principium ei qui creat bona: alias principium malorum eſſet potentius quam principium bonorum, ex quo io ipſis boois effectum

(a) *In Vulgata deeſt* Deus.

ſuum induceret. Ergo malum non eſt ab aliquo alio creationis principio quam bonum.

Præterea. Philoſophus probat in VIII. Phyſ. (text. xxxiv. & ſeq.) eſſe unum primum motorem. Hoc autem non eſſet, ſi eſſent diverſa creationis principia prima: nam unum principium non gubernaret, nec moveret creaturas alterius principii ſibi contrarii. Non eſt ergo niſi unum tantum creationis principium.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt, antiqui Philoſophi (a) ſpecialia principia tantum naturæ conſiderantes, ex conſideratione materiæ in hunc errorem devenerunt, quod non omnia naturalia creata eſſe credebant; ita quod ex conſideratione contrariorum, quæ cum materia ponuntur principia in natura, devenerunt in hoc ut rerum duo prima principia conſtituerent: & hoc propter triplicem defectum qui eis aderat in contrariorum conſideratione. Primus erat, quia contraria conſiderabant ſecundum hoc tantum quod diverſa ſunt ex natura ſpeciei, non autem ſecundum quod eſt aliquid unum in eis ex natura generis, licet contraria in eodem genere ſint: unde non attribuebant eis cauſam ſecundum id in quo conveniunt, ſed ſecundum hoc in quo diſferunt: & propter hoc in duo prima contraria, ſicut in duas primas cauſas, omnia contraria reduxerunt, ut habetur in I. Phyſic. Sed inter eos Empedocles prima contraria etiam primas cauſas agentes poſuit, ſcilicet amicitiam, & litem: (b) & hic, ut habetur I. Metaph. primo poſuit bonum, & malum principia. Secundus defectus fuit, quia utrumque contrariorum æqualiter iudicabant; cum tamen oporteat ſemper duorum contrariorum unum eſſe cum privatione alterius: & propter hoc unum eſt perfectum, & aliud imperfectum, & unum melius, & aliud peius, ut habetur I. Phyſ. Et exinde provenit quod tam bonum, quam malum, quæ videbantur eſſe generaliora contraria, ponebant quaſi quaſdam naturas diverſas. Et inde fuit quod Pythagoras poſuit duo genera rerum, ſcilicet bonum, & malum: & in genere boni poſuit omnia perfecta, ut lucem, maſculum, quietem, & huiuſmodi; & in genere mali poſuit omnia imperfecta, ut tenebras, feminam, & huiuſmodi. Tertius defectus fuit, quia iudicaverunt de rebus ſecundum quod in ſe conſiderantur tantum, vel ſecundum ordinem unius rei ad aliam rem particularem, non autem in comparatione ad totum ordinem univerſi. Et inde eſt quod ſi invenerunt aliquam rem eſſe alteri nocivam, vel eſſe in ſe imperfectam reſpectu aliarum perfectarum, iudicaverunt eam ſimpliciter malam ſecundum naturam ſuam, & non ducere originem a cauſa boni. Et propterea Pythagoras feminam, quæ eſt quid imperfectum, poſuit in genere mali. Et ex hac radice provenit quod Manichæi corruptibilia, quæ reſpectu incorruptibilium; & viſibilia, quæ reſpectu inviſibilium; & vetus teſtamentum, quod reſpectu novi teſtamenti, imperfecta ſunt, non poſuerunt eſſe a Deo bono, ſed a contrario principio. Et præcipue, cum viderent alicui creaturæ bonæ, utpote homini, provenire aliquod nocumentum ex aliquibus viſibilium, & corruptibilium creaturarum. Hic autem error eſt omnino impoſſibilis; ſed oportet omnia reducere in unum principium primum, quod eſt bonum: quod quidem tribus rationibus oſtenditur ad præſens. Quarum prima eſt, quia in quibuſcumque diverſis invenitur aliquid unum commune, oportet ea reducere in unam cauſam quantum ad illud commune: quia vel unum eſt cauſa alterius, vel amborum eſt aliqua cauſa communis. Non enim poteſt eſſe quod illud unum commune utrique conveniat ſecundum illud quod proprie utrumque eorum eſt, ut in præcedenti quæſtione [art. præced. in corp.] eſt habitum. Omnia autem contraria, & diverſa, quæ ſunt in mundo, inveniuntur communicare in aliquo uno, vel in natura ſpeciei, vel in natura generis, vel ſaltem in ratione eſſendi: unde oportet quod omnium iſtorum ſit unum principium, quod eſt omnibus cauſa eſſendi. Eſſe autem, inquantum huiuſmodi, bonum eſt: quod patet ex hoc quod unumquodque eſſe appetit, in quo ratio boni conſiſtit, ſcilicet quod ſit appetibile: & ſic patet quod ſupra quaſlibet diverſas cauſas, oportet ponere aliquam cauſam unam, ſicut etiam apud Naturales ſupra iſta contraria agentia in natura ponitur unum agens primum, ſcilicet cælum, quod eſt cauſa diverſorum motuum in iſtis inferioribus. Sed quia in ipſo cælo invenitur ſitus diverſitas, in quam ſicut in cauſam reducitur inferiorum corporum contrarietas, ulterius oportet reducere in primum motorem, qui nec per ſe, nec per accidens moveatur. Secunda ratio eſt, quia omne agens agit ſecundum quod actu eſt, & per conſequens

(a) *Al.* ſpiritualia. (b) *Al.* & hoc.

quens ſecundum quod eſt aliquo modo perfectum. Secundum autem quod malum eſt, non eſt actu, cum unumquodque dicatur malum ex hoc quod potentia eſt privata proprio, & debito actu. Secundum vero quod actu eſt unumquodque, bonum eſt: quia ſecundum hoc habet perfectionem, & entitatem, in qua ratio boni conſiſtit. Nihil ergo agit inquantum malum eſt; ſed unumquodque agens agit inquantum bonum eſt. Impoſſibile eſt ergo ponere aliud activum rerum principium niſi bonum. Et cum omne agens agat ſibi ſimile, nihil etiam fit niſi ſecundum quod actu eſt; ac per hoc ſecundum quod bonum eſt. Ex utraque ergo parte poſitio eſt impoſſibilis qua ponitur malum eſſe principium creationis malorum. Et huic rationi concordant verba Dionyſii (cap. IV. de div. Nom.) qui dicit, quod malum non agit niſi virtute boni, & quod malum eſt præter intentionem, & generationem. Tertia ratio eſt, quia, ſi diverſa entia eſſent omnino a contrariis principiis in unum ſupremum principium non reductis, non poſſent in unum ordinem concurrere niſi per accidens. Ex multis enim non fit coordinatio niſi per aliquem ordinantem; niſi forte multa caſualiter in idem concurrant. Videmus autem corruptibilia, & incorruptibilia, ſpiritualia, & corporalia, perfecta, & imperfecta in unum ordinem concurrere. Nam ſpiritualia movent corporalia, quod ad minus in homine apparet. Corruptibilia etiam per corpora incorruptibilia diſponuntur; ſicut patet in alterationibus elementorum a corporibus cæleſtibus. Nec poteſt dici, quod hæc caſualiter eveniant: nam non contingeret ita ſemper, vel in maiori parte, ſed ſolum in paucioribus. Oportet ergo omnia iſta diverſa in aliquod unum primum principium reducere, a quo in unum ordinantur: unde Philoſophus in XII. Metaph. (text. LII. & ſeq.) concludit quod unus eſt principatus.

Ad primum ergo dicendum, quod malum, ſicut ſupra oſtenſum eſt, cum non ſit ens, ſed defectus entis, non poteſt eſſe per ſe loquendo factum: & pro tanto dicit Dionyſius, quod bonum non eſt cauſa mali; non autem ad hoc quod malum in cauſam primam reducatur.

Ad ſecundum dicendum, quod obiectio illa procedit de effectu qui poteſt per ſe cauſam habere. Tale autem non eſt malum: unde nec proprie effectus dici poteſt.

Ad tertium dicendum, quod malum eſt incidens effectibus; ſed non eſt factum per ſe loquendo: quod ex hoc patet quod non eſt intentum. Nec tamen ſequitur quod ſit primum principium, niſi cum hoc adderetur quod malum eſſet natura quædam. Sicut enim malum per hoc quod non eſt ens, ſed entis privatio, caret propria ratione effectus; ita & multo amplius caret ratione cauſæ, ut probatum eſt.

Ad quartum dicendum, quod ſecundum Auguſtinum in Enchir. (cap. I.) Deus eſt adeo bonus, quod numquam aliquod malum eſſe permitteret, niſi eſſet adeo potens quod de quolibet malo poſſet elicere bonum. Unde nec propter impotentiam, nec propter ignorantiam Dei eſt quod mala in mundo proveniunt; ſed eſt ex ordine ſapientiæ ſuæ, & magnitudine bonitatis, ex qua provenit quod multiplicantur diverſi gradus bonitatis in rebus; quorum multi deficerent, ſi nullum malum eſſe permitteret: non enim eſſet bonum patientiæ, niſi accidente malo perſecutionis; nec eſſet bonum conſervationis vitæ in leone, niſi eſſet malum corruptionis in animalibus ex quibus vivit.

Ad quintum dicendum, quod malum numquam invenitur niſi in paucioribus, ſi referuntur effectus ad cauſas proprias: quod quidem in naturalibus patet. Nam peccatum, vel malum non accidit in actione naturæ, niſi propter impedimentum ſuperveniens illi cauſæ agenti; quod quidem non eſt niſi in paucioribus, ut ſunt monſtra in natura, & alia huiuſmodi. In voluntariis autem magis videtur malum eſſe ut in pluribus quantum ad agibilia, licet non quantum ad factibilia, inquantum ars non deficit niſi ut in paucioribus, imitatur enim naturam. In agibilibus autem, circa quæ ſunt virtus, & vitium, eſt duplex appetitus movens, ſcilicet rationalis, & ſenſualis; & id quod eſt bonum ſecundum unum appetitum, eſt malum ſecundum alterum; ſicut proſequi delectabilia, eſt bonum ſecundum appetitum ſenſibilem, qui ſenſualitas dicitur, quamvis ſit malum ſecundum appetitum rationis. Et quia plures ſequuntur ſenſus quam rationem, ideo plures inveniuntur mali in hominibus quam boni. Sed tamen ſequens appetitum rationis in pluribus bene ſe habet, & non niſi in paucioribus male.

Ad ſextum dicendum, quod duplex eſt cauſa per accidens. Una quæ aliquid operatur ad effectum; ſed dicitur cauſa eius per accidens, quia præter intentionem ille effectus a tali cauſa ſequitur; ſicut patet in eo qui fodiendo ſepulcrum, invenit theſaurum.

Digitized by Google

Alia cauſa per accidens eſt quæ nihil operatur ad effectum ; ſed ex eo quod accidit cauſæ agenti , cauſa per accidens nominatur ; ſicut album dicitur eſſe cauſa domus per accidens , eo quod accidit ædificatori . Similiter duplex eſt effectus per accidens . Unus ad quem poteſt terminari actio cauſæ, licet præter eius intentionem accidat , ſicut inventio theſauri ; & talis effectus licet ſit huiuſmodi cauſæ per accidens, poteſt eſſe alterius cauſæ effectus per ſe. Hoc autem modo malum non habet cauſam per accidens: quia, ſicut iam dictum eſt, non poteſt eſſe terminus alicuius actionis. Alius effectus per accidens eſt ad quem non terminatur actio alicuius agentis; ſed ex eo quod accidit effectui, effectus per accidens nominatur; ſicut album accidens domui , poteſt dici effectus per accidens ædificatoris : & ſic nihil prohibet malum habere cauſam per accidens.

Ad ſeptimum dicendum, quod malum licet non ſit natura aliqua, non eſt tamen negatio pura, ſed eſt privatio; quæ ſecundum Philoſophum eſt negatio alicui ſubiecto inhærens: nam ſecundum Philoſophum in IV. Metaph. privatio eſt negatio in ſubſtantia: unde ex hoc ipſo quod accidit alicui, poteſt ei cauſa per accidens aſſignari modo prædicto.

Ad octavum dicendum, quod malum per prius ineſt diabolo quam aliis , tempore , non natura , quaſi malitia ſit eius eſſentia , vel accidens ex principiis propriæ naturæ derivatum. Nec obſtat , ſi ipſe eſt aliis peior, cum hoc non ſit propter connaturalitatem malitiæ ad ipſum , ſed per accidens , quia amplius peccavit. Illa autem principia aliorum ſunt de quibus aliquid maxime dicitur per ſe, & non ſecundum accidens.

Ad nonum dicendum, quod ex perfectione boni eſt quod ſolum uno modo contingat: nam non poteſt eſſe aliquid perfectum, niſi omnibus concurrentibus ex quibus eius perfectio quaſi integratur. Quodcumque autem eorum deficiat, eſt imperfectum, & per conſequens malum : unde ex imperfectione mali eſt quod malum multipliciter contingit: & ideo malum habet minus de ratione entis quam bonum.

Ad decimum dicendum , quod verbum Philoſophi eſt accipiendum ſecundum opinionem Pythagoræ, qui poſuit bonum , & malum eſſe genera , ut prius dictum eſt . Habet tamen eius opinio aliquid veritatis . Nam cum bonum poſitive dicatur , malum vero privative, ut dictum eſt ; ſicut omnis forma habet rationem boni , ita omnis privatio habet rationem mali : & ſic bonum , & malum quodammodo convertuntur cum ente, & cum privatione entis. In quibuslibet autem contrariis, ut probatur in X. Metaph. (text. xxx.) includitur privatio, & habitus: & ideo ſemper alterum contrariorum quod eſt perfectius, reducitur ad bonum; & alterum quod eſt imperfectius , reducitur ad malum . Unde Philoſophus dicit in I. Phyſic. (text. lxxx.) quod altera pars contrarietatis ad maleficium pertinet: (a) & pro tanto bonum, & malum poſſunt dici contrariorum genera.

Ad undecimum dicendum quod malum quod eſt contrarium bono, non dicit privationem ſolam , ſed habitum quemdam cum privatione: qui quidem habitus non habet rationem mali inquantum habet de ente , ſed inquantum habet adiunctam privationem perfectionis debitæ.

Ad duodecimum dicendum , quod malum, inquantum eſt privatio ſola , non ponitur differentia conſtitutiva habitus vitioſi , ſed ſecundum quod adiungitur intentioni finis indebite , in qua non invenitur ratio mali ex fine intento, niſi inquantum cum hoc fine delectationis carnalis non poteſt ſtare bonum rationis. Ideo autem in habitibus animæ ſpecialiter bonum, & malum poni dicuntur, quia morales actus , & per conſequens habitus, ſpecificantur ex fine , qui eſt quaſi forma voluntatis, quæ eſt principium proprium malorum actuum . Bonum vero , & malum dicuntur per comparationem ad finem.

Ad decimumtertium dicendum, quod non intelligitur contra malum eſſe bonum, ſicut unum principium primum contra aliud principium primum, ſed ſicut duo provenientia ex uno primo principio: quorum unum per ſe provenit, & aliud per accidens, quod patet ex eo quod ſubditur: *Et ſic intuere in omnia opera Altiſſimi &c.*

Ad decimumquartum dicendum, quod malum non intenditur per acceſſum ad aliquem terminum , ſed per receſſum ab aliquo termino: ſicut enim dicitur aliquid bonum per participationem boni, ita dicitur malum per receſſum a bono.

Ad decimumquintum dicendum, quod Dominus per arborem bonam intelligit cauſam boni, non quidem primam, ſed proximam

ad

(a) *Al.* quod pro tanto.

Digitized by Google

ad aliquem ſingularem effectum ; & ſimile eſt de arbore mala : unde per arborem malam hæreticos vult intelligi, qui ex ſuis operibus cognoſcuntur, quaſi arbor ex fructibus: & hoc etiam patet per ſimilitudinem attendenti : nam fructus non eſt arbor cauſa prima , ſed radix . Si tamen per arborem univerſaliter omnem cauſam intelligamus , ſicut Dionyſius videtur accipere ; tunc reſpondendum eſt, quod bonum non eſt per ſe cauſa mali, ſicut ad primum dictum eſt.

Ad decimumſextum dicendum , quod tenebræ, de quibus in principio creationis dicitur, non fuerunt aliqua creatura, ſed ſola carentia lucis in aere; non tamen malum , quia illa ſola carentia boni , mali rationem inducit quæ eſt eius quod poteſt , & debet ineſſe . Non enim eſt malum in lapide, qui non habet ſenſum ; vel in puero ſtatim nato, qui non ambulat. Nec tamen ex imperfectione agentis provenit quod aerem ſine luce creavit, ſed ab eius ſapientia : cuius ordo requirit quod aliquid ex imperfecto ad perfectum ducatur.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod obiectio illa procedit , ac ſi malum haberet cauſam per ſe : quod ſupra oſtenſum eſt falſum eſſe.

Et ſimiliter dicendum ad decimumoctavum.

Ad decimumnonum dicendum, quod aliter ſe habet natura ad generationem , & corruptionem. Forma enim quæ eſt terminus generationis , eſt per ſe intenta tam a natura univerſali, quam a natura particulari ; privatio vero eſt præter intentionem naturæ particularis ; eſt autem ſecundum intentionem naturæ univerſalis , non quidem ut per ſe intenta , ſed quia ſine privatione alicuius formæ non poteſt alia forma introduci ; & ſic generatio eſt naturalis omnibus modis . Corruptio vero dicitur quandoque contra naturam, habito reſpectu ad naturam particularem.

Ad viceſimum dicendum , quod in actu peccati, quidquid eſt entitatis, vel actionis, reducitur in Deum, ſicut in primam cauſam; quod vero eſt ibi deformitatis, reducitur ſicut in cauſam in liberum arbitrium ; ſicut quod eſt de greſſu in claudicatione, reducitur in virtutem motivam , ſicut in primam cauſam ; quidquid autem eſt ibi obliquitatis , provenit ex curvitate cruris.

Ad viceſimumprimum dicendum , quod ratio illa procedit de duobus agentibus omnino diſparatis ; non autem quando unum agens in alio operatur : ſic enim poteſt unus eorum eſſe effectus. Deus autem in omni natura, & voluntate operatur: unde ratio non ſequitur.

Ad viceſimumſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de agente per neceſſitatem naturæ, quod ſi unum ſit , unum effectum producit. Nec tamen oportet effectum eſſe ſimplicem ſicut cauſam : quia nec in univerſalitate, nec in ſimplicitate oportet effectum cauſæ æquari . Deus vero non agit per neceſſitatem naturæ , ſed per voluntatem: unde poteſt ſimplicia , & compoſita , mutabilia, & immutabilia facere.

Ad viceſimumtertium dicendum , quod macula in anima non ponit naturam aliquam, ſed ſolam gratiæ privationem , tamen cum reſpectu ad actum peccati præcedentem, qui huius privationis cauſa fuit , vel eſſe potuit: & ſic non oportet quod habeat maculam alicujus peccati , qui actum peccati illius non commiſit.

Ad viceſimumquartum dicendum , quod opera Dei perſeverant in æternum , non ſecundum numerum, ſed ſecundum ſpeciem , vel genus, & ſecundum ſubſtantiam , non ſecundum modum eſſendi : *præterit enim figura huius mundi* , ut dicitur I. Corinth. VII. 31.

Ad viceſimumquintum dicendum , quod Deus licet ſit ſpiritus , habet tamen in ſua ſapientia rationes corporum , quibus corpora aſſimilantur, per modum quo artificiata artifici ſimilantur quantum ad ſuam artem; nihilominus tamen corpora Deo ſimilantur quantum ad eius naturam inquantum ſunt , & bona ſunt, & unitatem aliquam habent.

Ad viceſimumſextum dicendum , quod natura non facit ſemper quod melius eſt , habito reſpectu ad partem , ſed habito reſpectu ad totum; alias totum corpus hominis faceret oculum, vel cor: hoc enim unicuique partium melius eſſet, ſed non toti . Similiter licet melius eſſet alicui rei quod in altiori ordine poneretur , non tamen eſſet melius univerſo, quod imperfectum remaneret , ſi omnes creaturæ unius ordinis eſſent.

AR-

Digitized by Google

ARTICULUS VII.

Utrum Deus operetur in operatione naturæ.

1. P. quæſt. lxv. *art.* 1. 2. 3. *& ibid. quæſt.* cv. *art.* 5.

SEptimo quæritur, utrum Deus operetur in operatione naturæ. Et videtur quod non. Natura enim neque deficit in neceſſariis, neque abundat in ſuperfluis. Sed ad actionem naturalem ſufficit virtus activa ex parte agentis, & paſſiva ex parte recipientis. Ergo non requiritur virtus divina in rebus operans.

2. Sed dices, quod virtus activa naturæ dependet in ſua operatione ab operatione divina. Sed contra. Sicut operatio naturæ creatæ dependet ab operatione divina, ita operatio corporis elementaris dependet ab operatione corporis cæleſtis: nam corpus cæleſte comparatur ad corpus elementare ſicut cauſa prima ad ſecundam. Non autem dicitur, quod corpus cæleſte operetur in quolibet corpore elementari agente. Ergo non eſt dicendum, quod Deus operetur in qualibet operatione naturæ.

3. Præterea. Si Deus operatur in qualibet operatione naturæ, aut una & eadem operatione operatur Deus, & natura, aut diverſis. Sed non una & eadem: unitas enim operationis atteſtatur unitati naturæ: unde quia in Chriſto ſunt duæ naturæ, ſunt etiam ibi duæ operationes: creaturæ autem, & Dei conſtat non eſſe unam naturam. Similiter nec eſt poſſibile quod ſint operationes diverſæ: nam diverſæ operationes non videntur ad idem factum terminari; cum motus, & operationes penes terminos diſtinguantur. Ergo nullo modo eſt poſſibile quod Deus in natura operetur.

4. Sed dices, quod duæ operationes poſſunt terminari ad idem, quæ ſe habent ſecundum prius, & poſterius. Sed contra. Ea quæ immediate ſe habent ad aliquid unum, non habent ad invicem ordinem. Sed tam Deus, quam natura immediate operatur effectum naturalem. Ergo operatio Dei, & operatio naturæ non ſe habent ſecundum prius & poſterius.

5. Præterea. Quandocumque Deus aliquam naturam inſtituit, ex hoc ipſo dat ei omnia illa quæ ſunt de ratione illius naturæ; ſicut ex hoc ipſo quod facit hominem, dat ei animam rationalem. Sed de ratione virtutis eſt quod ſit principium agendi, cum virtus ſit ultimum potentiæ, quæ eſt principium agendi in alio, ſecundum quod eſt aliud, ut dicitur in V. Metaph. (text. XVII.) Ergo ex hoc ipſo quod virtutes naturales rebus indidit, dedit eis quod operationes naturales perficerent. Non ergo oportet quod ulterius in rebus naturalibus operetur.

6. Sed dices, quod virtutes naturales non poſſent durare, ſicut nec alia entia, niſi virtute divina continerentur. Sed contra. Non eſt idem operari ad rem, & operari in re. Sed operatio Dei qua virtutem naturalem vel facit, vel in eſſe conſervat, eſt operatio ad illam virtutem conſtituendam, vel conſervandam. Non ergo propter hoc poteſt dici, quod Deus in virtute naturali operante operetur.

7. Præterea. Si Deus in natura operante operatur, oportet quod operando aliquid rei naturali tribuat: nam agens agendo, aliquid actu facit. Aut ergo illud ſufficit ad hoc quod natura poſſit per ſe operari, aut non. Si ſufficit, cum etiam virtutem naturalem Deus naturæ tribuerit, eadem ratione poteſt dici, quod & virtus naturalis ſufficiebat ad agendum: nec oportebit quod Deus, poſtquam virtutem naturæ contulit, ulterius ad eius operationem aliquid operetur. Si autem non ſufficit, oportet quod ibi aliquid aliud iterum faciat: & ſi illud non ſufficit, iterum aliud; & ſic in infinitum; quod eſt impoſſibile. Nam unus effectus non poteſt dependere ab actionibus infinitis: quia cum infinita non ſit pertranſire, numquam compleretur. Ergo ſtandum eſt in primo, dicendo quod virtus naturalis ſufficit ad actionem naturalem, ſine hoc quod Deus in ea ulterius operetur.

8. Præterea. Poſita cauſa ex neceſſitate naturæ agente, ſequitur eius actio, niſi per accidens impediatur, eo quod natura eſt determinata ad unum. Si ergo calor ignis agit ex neceſſitate naturæ; ergo poſito calore, ſequitur calefactio, nec requiritur aliqua virtus ſuperior agens in ipſo.

9. Præterea. Ea quæ ſunt omnino diſparata, poſſunt ab invicem ſeparari. Sed actio Dei, & actio naturæ ſunt omnino diſparatæ; cum Deus agat per voluntatem, natura vero per neceſſitatem. Ergo actio Dei poteſt ſeparari ab actione naturæ; & ita non oportet quod Deus in natura agente operetur.

10. Præterea. Creatura in ſe conſiderata,

Digitized by Google

Dei ſimilitudinem habet, inquantum actu eſt, & actu agit; & ſecundum hoc eſt divinæ bonitatis particeps. Hoc autem non eſſet, ſi virtus ſua ad agendum non ſufficeret. Sufficit ergo creatura ad agendum ſine hoc quod Deus in ea operetur.

11. Præterea. Duo Angeli in uno loco eſſe non poſſunt, ut a quibuſdam dicitur, ne operationum confuſio ſequatur: quia Angelus ubi eſt, ibi operatur. Plus autem diſtat Deus a natura quam unus Angelus ab alio. Ergo Deus non poteſt ſimul in eodem cum natura operari.

12. Præterea. Eccli. xv. 14. dicitur, quod *Deus fecit hominem, & reliquit eum in manu conſilii ſui*. Non autem reliquiſſet, ſi ſemper in voluntate operaretur. Ergo non operatur in voluntate operante.

13. Præterea. Voluntas eſt domina ſui actus. Hoc autem non eſſet, ſi agere non poſſet, niſi Deo in ipſa operante; cum voluntas noſtra non ſit domina divinæ operationis. Ergo Deus non operatur in voluntate noſtra operante.

14. Præterea. Liberum eſt quod cauſa ſui eſt, ut dicitur in I. Metaph. (cap. 11.) Quod ergo non poteſt agere niſi cauſa in ipſo agente, non eſt liberum in agendo. Sed voluntas noſtra eſt libera in agendo. Ergo poteſt agere, nulla alia cauſa in ipſa operante; & ſic idem quod prius.

15. Præterea. Cauſa prima plus eſt influens in cauſatum quam cauſa ſecunda. Si ergo Deus operetur in voluntate, & natura, ſicut cauſa prima in ſecunda; ſequeretur quod defectus qui accidunt in operatione voluntatis, & naturæ, magis Deo quam naturæ, vel voluntati attribuerentur; quod eſt inconveniens.

16. Præterea. Poſita cauſa ſufficienter operante, ſuperfluum eſt alterius cauſæ operationem ponere. Sed conſtat, ſi Deus operetur in natura, & voluntate, quod ſufficienter operetur (*Dei enim perfecta ſunt opera*: Deut. xxxii. 4.) Ergo ſuperflueret omnis operatio naturæ, & voluntatis. Cum ergo in natura nihil ſit ſuperfluum; nec natura, nec voluntas aliquid operaretur, ſed ſolus Deus. Hoc autem eſt inconveniens. Ergo & primum, ſcilicet quod Deus in natura, & voluntate operetur.

Sed contra eſt quod dicitur Iſa. xxvi. 12. *Omnia opera noſtra operatus es* (a) *in nobis, Domine*.

Præterea. Sicut ars præſupponit naturam, ita natura præſupponit Deum. Sed in operatione artis operatur natura: non enim ſine operatione naturæ, artis operatio efficitur, ſicut igne emollitur ferrum, ut percuſſione (b) fabri extendatur. Ergo & Deus in operatione naturæ operatur.

Præterea. Secundum Philoſophum in II. Phyſ. (text. xxvi.) homo generat hominem, & ſol. Sed ſicut operatio hominis in generatione dependet ab actione ſolis, ita, & multo amplius actio naturæ dependet ab actione Dei. Ergo quidquid operatur natura, etiam Deus operatur.

Præterea. Nihil poteſt operari niſi ſit ens. Sed natura non poteſt eſſe niſi Deo operante: in nihilum enim decideret, niſi divinæ potentiæ actione conſervaretur in eſſe, ut patet per Auguſtinum ſuper Geneſ. ad litteram. Ergo natura non poteſt agere niſi Deo agente.

Præterea. Virtus Dei eſt in qualibet re naturali: quia Deus in omnibus rebus eſſe dicitur per eſſentiam, & potentiam, & præſentiam. Sed non eſt dicendum, quod virtus divina, ſecundum quod eſt in rebus, ſit otioſa. Ergo ſecundum quod eſt in natura, operatur. Nec poteſt dici, quod aliud quam ipſa natura operetur, cum non appareat ibi niſi una operatio. Ergo in qualibet naturæ operatione Deus operatur.

Reſpondeo dicendum, quod ſimpliciter concedendum eſt Deum operari in natura, & voluntate operantibus. Sed quidam hoc non intelligentes in errorem inciderunt, attribuentes Deo hoc modo omnem naturæ operationem, quod res penitus naturalis nihil ageret per virtutem propriam: & ad hoc quidem ponendum ſunt diverſis rationibus moti. Quidam enim loquentes in lege Maurorum, ut Rabbi Moyſes narrat, dixerunt, omnes huiuſmodi naturales formas accidentia eſſe: & cum accidens in aliud ſubiectum tranſire non poſſit, impoſſibile reputabant quod res naturalis per formam ſuam aliquo modo induceret ſimilem formam in alio ſubiecto: unde dicebant, quod ignis non calefacit, ſed Deus creat calorem in re calefacta. Sed ſi obiiceretur contra eos, quod ex applicatione ignis ad calefactibile, ſemper ſequatur calefactio, niſi per accidens eſſet aliquid impedimentum igni; quod oſtendit ignem eſſe cauſam caloris per ſe: dicebant, quod Deus ita ſtatuit, ut iſte curſus ſervaretur in rebus, quod numquam ipſe calorem cauſaret niſi appoſito igne; non quod ignis appo-

(a) *In Vulgata deeſt* in. (b) *Al.* falcæ.

appoſitus aliquid ad calefactionem faceret. Hæc autem poſitio eſt manifeſte repugnans ſenſui: nam cum ſenſus non ſentiat, niſi per hoc quod a ſenſibili patitur (quod etſi in viſu ſit dubium propter eos qui viſum extra mittendo fieri dicunt, in tactu, & in aliis ſenſibus eſt manifeſtum) ſequitur quod homo non ſentiat calorem ignis, ſi per ignem agentem non ſit ſimilitudo caloris ignis in organo ſentiendi. Si enim illa ſpecies caloris in organo ab alio agente fieret, tactus etſi ſentiret calorem, non tamen ſentiret calorem ignis, nec ſentiret ignem eſſe calidum; cum tamen hoc iudicet ſenſus, cuius iudicium in proprio ſenſibili non errat. Repugnat etiam rationi, per quam oſtenditur in rebus naturalibus nihil eſſe fruſtra. Niſi autem res naturales aliquid agerent, fruſtra eſſent eis formæ, & virtutes naturales collatæ; ſicut ſi cultellus non incideret, fruſtra haberet acumen. Fruſtra etiam requireretur appoſitio ignis ad ligna, ſi Deus abſque igne ligna combureret. Repugnat etiam divinæ bonitati, quæ ſui communicativa eſt: ex quo factum eſt quod res Deo ſimiles fierent non ſolum in eſſe, ſed etiam in agere. Ratio vero quam pro ſe inducunt, eſt omnino frivola. Nam, cum dicitur accidens de ſubiecto in ſubiectum aliud non tranſire, intelligitur de accidente eodem ſecundum numerum, non quia ſimile accidens ſecundum ſpeciem poſſit induci in aliud ſubiectum, virtute accidentis quod alicui ſubiecto naturali ineſt. Et hoc eſt neceſſe in omni actione naturali contingere. Falſum etiam eſt quod ſupponunt, omnes formas eſſe accidentia: quia ſic nullum eſſet in rebus naturalibus eſſe ſubſtantiale, cuius principium forma accidentalis eſſe non poteſt, ſed ſubſtantialis tantum. Periret etiam generatio, & corruptio, & multa alia inconvenientia ſequerentur.

Avicebron etiam in Libro fontis vitæ dicit, quod nulla ſubſtantia corporalis agit, ſed vis ſpiritualis penetrans per omnia corpora agit in eis; & tanto corpus aliquod eſt magis activum, quanto eſt purius, & ſubtilius, & per conſequens a virtute ſpirituali penetrabilius. Et ad hoc inducit tres rationes: quarum prima eſt, quod omne agens poſt Deum, requirit ſubiectam materiam in quam agat; corporali autem ſubſtantiæ non ſubiicitur aliqua materia; & ſic videtur quod agere non poſſit. Secunda eſt, quia quantitas impedit actionem, & motum: cuius ſignum ponit, quia multitudo quantitatis retardat motum, & addit corpori gravitatem; & ita ſubſtantia corporalis, quæ eſt implicita quantitati, agere non poteſt. Tertia ratio eſt, quod ſubſtantia corporalis eſt remotiſſima a primo agente, quod eſt agens tantum, & non patiens; ſubſtantiæ autem mediæ ſunt agentes, & patientes: unde oportet ſubſtantiam corporalem, quæ eſt ultima, eſſe patientem tantum, & non agentem. Sed in hoc eſt manifeſta deceptio, ex hoc quod accipitur tota ſubſtantia corporalis quaſi una & eadem numero ſubſtantia, ac ſi non eſſet ſecundum eſſe ſubſtantiale diſtincta, ſed ſolo accidente. Si enim diverſæ ſubſtantiæ corporales ſubſtantialiter diſtinctæ accipiantur, tunc non quælibet ſubſtantia corporalis erit ultima entium, & remotiſſima a primo agente; ſed una erit alia ſuperior, & primo agenti propinquior, & ſic una in aliam agere poterit. Item in prædictis conſideratur ſubſtantia corporalis tantum ſecundum rationem materiæ, & non ratione ſuæ formæ, cum tamen ex utroque ſit compoſita. Subſtantiæ enim corporali competit eſſe ultimum entium, & non habere inferius ſubiectum ratione materiæ, non autem ratione formæ: quia ratione formæ eſt inferius ſubiectum omnis ſubſtantia, in cuius materia eſt in potentia forma illa quam hæc res deſignata habet in actu. Et inde ſequitur quod eſt mutua actio in ſubſtantiis corporalibus, cum in materia unius ſit in potentia forma alterius, & e converſo. Si autem ipſa forma non eſt ſufficiens ad agendum, eadem ratione nec vis ſubſtantiæ ſpiritualis, quam corporalis ſubſtantia per modum ſuum neceſſe eſt quod recipiat. Quantitas etiam non tollit motum, & actionem, cum nihil moveatur niſi quantum, ut in VI. Phyſ. (text. XXIII. & XXXI.) probatur. Nec eſt verum quod quantitas ſit cauſa gravitatis. Hoc enim reprobatur in IV. cæl. & mundi (text. com. xl. & xli.) Unde & quantitas addit in velocitatem motus naturalis: nam corpus grave quanto eſt maius, tanto velocius deorſum fertur, & ſimiliter leve ſurſum. Licet etiam quantitas ſecundum ſe non ſit actionis principium, non tamen poteſt aſſignari ratio quare actionem impediat, cum magis ſit quoddam inſtrumentum qualitatis activæ, niſi quatenus formæ activæ in materia ſubiecta quantitati receptæ, eſſe quoddam limitatum recipiunt, & individuatum ad materiam illam, ut ſic per actionem in aliam materiam non ſe extendant. Sed quamvis eſſe individuatum in materia conſequantur, rationem tamen ſpeciei non amittunt, ex qua ſimile

ſibi

ſibi in ſpecie producere poſſunt, licet ipſæmet in alio ſubiecto eſſe non poſſint. Non ergo ſic eſt intelligendum quod Deus in omni re naturali operetur, quaſi res naturalis nihil operetur; ſed quia in ipſa natura, vel voluntate operante Deus operatur: quod quidem qualiter intelligi poſſit, oſtendendum eſt.

Sciendum namque eſt, quod actionis alicuius rei res alia poteſt dici cauſa multipliciter. Uno modo quia tribuit ei virtutem operandi; ſicut dicitur in VIII. Phyſ. (text. xxiii. & xxxii.) quod generans movet grave, & leve, inquantum dat virtutem per quam conſequitur talis motus: & hoc modo Deus agit omnes actiones naturæ: quia dedit rebus naturalibus virtutes per quas agere poſſunt, non ſolum ſicut generans virtutem tribuit gravi, & levi, & eam ulterius non conſervat, ſed ſicut continue tenens virtutem in eſſe: quia eſt cauſa virtutis collatæ, non ſolum quantum ad fieri, ſicut generans, ſed etiam quantum ad eſſe; ut ſic poſſit dici Deus cauſa actionis inquantum cauſat, & conſervat virtutem naturalem in eſſe. Nam etiam alio modo conſervans virtutem dicitur facere actionem, ſicut dicitur quod medicinæ conſervantes viſum, faciunt videre. Sed quia nulla res per ſeipſam movet, vel agit, niſi ſit movens non motum; tertio modo dicitur una res eſſe cauſa actionis alterius, inquantum movet eam ad agendum: in quo non intelligitur collatio, aut conſervatio virtutis activæ, ſed applicatio virtutis ad actionem; ſicut homo eſt cauſa inciſionis cultelli ex hoc ipſo quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipſum. Et quia natura inferior agens non agit niſi mota, eo quod huiuſmodi corpora inferiora ſunt alterantia alterata; cælum autem eſt alterans non alteratum, & tamen non eſt movens niſi motum; & hoc non ceſſat quouſque perveniatur ad Deum: ſequitur de neceſſitate quod Deus ſit cauſa actionis cuiuslibet rei naturalis, ut movens, & applicans virtutem ad agendum. Sed ulterius invenimus ſecundum ordinem cauſarum eſſe ordinem effectuum: quod neceſſe eſt propter ſimilitudinem effectus, & cauſæ. Nec cauſa ſecunda poteſt in effectum cauſæ primæ per virtutem propriam, quamvis ſit inſtrumentum cauſæ primæ reſpectu illius effectus. Inſtrumentum enim eſt cauſa quodammodo effectus principalis cauſæ, non per formam, vel virtutem propriam, ſed inquantum participat aliquid de virtute principalis cauſæ per motum eius; ſicut dolabra non eſt cauſa rei artificiatæ per formam, vel virtutem propriam, ſed per virtutem artificis, a quo movetur, & eam quoquomodo participat. Unde quarto modo unum eſt cauſa actionis alterius, ſicut principale agens eſt cauſa actionis inſtrumenti: & hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus eſt cauſa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua cauſa eſt altior, tanto eſt communior, & efficacior; & quanto eſt efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, & de remotiori potentia ipſum reducit in actum. In qualibet autem re naturali invenimus quod eſt ens, & quod eſt res naturalis, & quod eſt talis vel talis naturæ. Quorum primum eſt commune omnibus entibus; ſecundum omnibus rebus naturalibus; tertium in una ſpecie; & quartum, ſi addamus accidentia, eſt proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non poteſt conſtituere aliud in ſimili ſpecie, niſi prout eſt inſtrumentum illius cauſæ, quæ reſpicit totam ſpeciem, & ulterius totum eſſe naturæ inferioris. Et propter hoc, nihil agit ad ſpeciem in iſtis inferioribus, niſi per virtutem corporis cæleſtis, nec aliquid agit ad eſſe niſi per virtutem Dei. Ipſum enim eſſe eſt communiſſimus effectus, primus, & intimior omnibus aliis effectibus: & ideo ſoli Deo competit ſecundum virtutem propriam talis effectus: unde etiam, ut dicitur in Lib. de cauſis (propoſ. ix.) intelligentia non dat eſſe, niſi prout eſt in ea virtus divina. Sic ergo Deus eſt cauſa omnis actionis, prout quodlibet agens eſt inſtrumentum divinæ virtutis operantis. Sic ergo ſi conſideremus ſuppoſita agentia, quodlibet agens particulare eſt immediatum ad ſuum effectum. Si autem conſideremus virtutem qua fit actio, ſic virtus ſuperioris cauſæ erit immediatior effectui quam virtus inferioris: nam virtus inferior non coniungitur effectui, niſi per virtutem ſuperioris: unde dicitur in Lib. de cauſ. (prop. i.) quod virtus cauſæ primæ prius agit in cauſatum, & vehementius ingreditur in ipſum. Sic ergo oportet virtutem divinam adeſſe cuilibet rei agenti, ſicut virtutem corporis cæleſtis oporter adeſſe cuilibet corpori elementari agenti. Sed in hoc differt: quia ubicumque eſt virtus divina, eſt eſſentia divina; non autem eſſentia corporis cæleſtis eſt ubicumque eſt ſua virtus: & iterum Deus eſt ſua virtus, non autem corpus cæleſte. Et ideo poteſt dici, quod Deus in qualibet re operatur, inquantum eius virtute qualibet res indiget ad agendum; non autem poteſt proprie dici, quod

Digitized by Google

quod cælum ſemper agat in corpore elementari, licet eius virtute corpus elementare agat. Sic ergo Deus eſt cauſa actionis cuiuslibet inquantum dat virtutem agendi, & inquantum conſervat eam, & inquantum applicat actioni, & inquantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et cum coniunxerimus his, quod Deus ſit ſua virtus, & quod ſit intra rem quamlibet, non ſicut pars eſſentiæ, ſed ſicut tenens rem in eſſe, ſequetur quod ipſe in quolibet operante immediate operetur, non excluſa operatione voluntatis, & naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus activa, & paſſiva rei naturalis ſufficiunt ad agendum in ordine ſuo; requiritur tamen virtus divina, ratione iam dicta (in corp. art.)

Ad ſecundum dicendum, quod operatio virtutis naturalis ad Deum, & corporis elementaris ad corpus cæleſte ſunt quantum ad aliquid ſimiles, non autem quantum ad omnia.

Ad tertium dicendum, quod in operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura; ſed ipſa naturæ operatio eſt etiam operatio virtutis divinæ; ſicut operatio inſtrumenti eſt per virtutem agentis principalis. Nec impeditur quin natura, & Deus ad idem operentur propter ordinem qui eſt inter Deum & naturam.

Ad quartum dicendum, quod tam Deus, quam natura immediate operantur; licet ordinentur ſecundum prius, & poſterius, ut ex dictis patet.

Ad quintum dicendum, quod de ratione virtutis inferioris eſt quod ſit aliquo modo operationis principium in ſuo ordine, ideſt ut agat ut inſtrumentum ſuperioris virtutis: unde, excluſa ſuperiori virtute, inferior virtus operationem non habet.

Ad ſextum dicendum, quod Deus non ſolum eſt cauſa operationis naturæ, ut conſervans virtutem naturalem in eſſe, ſed aliis modis, ut dictum eſt.

Ad ſeptimum dicendum, quod virtus naturalis quæ eſt rebus naturalibus in ſua inſtitutione collata, ineſt eis ut quædam forma habens eſſe ratum & firmum in natura. Sed id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, eſt ut intentio ſola, habens eſſe quoddam incompletum, per modum quo colores ſunt in aere, & virtus artis in inſtrumento artificis. Sicut ergo ſecuri per artem dari potuit acumen, ut eſſet forma in ea permanens, non autem dari ei potuit quod vis artis eſſet in ea quaſi quædam forma permanens, niſi haberet intellectum; ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipſa permanens, non autem vis qua agit ad eſſe ut inſtrumentum primæ cauſæ; niſi daretur ei quod eſſet univerſale eſſendi principium: nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret ſeipſam, nec ut conſervaret ſe in eſſe: unde ſicut patet quod inſtrumento artificis conferri non oportuit quod operaretur abſque motu artis; ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur abſque operatione divina.

Ad octavum dicendum, quod neceſſitas naturæ, per quam calor agit, conſtituitur ex ordine omnium cauſarum præcedentium: unde non excluditur virtus cauſæ primæ.

Ad nonum dicendum, quod licet natura, & voluntas ſint ſecundum eſſe diſparata, tamen in agendo habent aliquem ordinem. Nam ſicut actio naturæ præcedit actionem voluntatis noſtræ, ratione cuius in operibus artis, quæ a voluntate ſunt, naturæ operatione indiget; ita voluntas Dei, quæ eſt origo omnis naturalis motus, præcedit operationem naturæ: unde & eius operatio in omni operatione naturæ requiritur.

Ad decimum dicendum, quod creatura habet aliquam Dei ſimilitudinem participando bonitatem ipſius, inquantum eſt, & agit; non tamen ita quod per ſimilitudinis perfectionem ad æqualitatem perveniat: & ideo ſicut imperfectum indiget perfecto, ita virtus naturæ in agendo indiget operatione divina.

Ad undecimum dicendum, quod duo Angeli minus diſtant ſecundum gradum naturæ quam Deus, & natura creata; tamen in ordine cauſæ, & effectus, Deus, & natura conveniunt, non autem duo Angeli: unde Deus in natura operatur, non autem unus Angelus in alio.

Ad duodecimum dicendum, quod Deus non dicitur hominem dereliquiſſe in manu conſilii ſui, quin in voluntate operetur; ſed quia voluntati hominis dedit dominium ſui actus, ut non eſſet obligata ad alteram partem contradictionis: quod quidem dominium naturæ non dedit, cum per ſuam formam ſit determinata ad unum.

Ad decimumtertium dicendum, quod voluntas dicitur habere dominium ſui actus non per excluſionem cauſæ primæ, ſed quia cauſa prima non ita agit in voluntate, ut eam de neceſſitate ad unum determinet, ſicut determinat naturam: & ideo determinatio actus relinquitur in poteſtate rationis, & voluntatis.

Ad

Ad decimumquartum dicendum, quod non quælibet cauſa excludit libertatem, ſed ſolum cauſa cogens: ſic autem Deus non eſt cauſa operationis noſtræ.

Ad decimumquintum dicendum, quod quia cauſa prima magis influit in effectum quam ſecunda, ideo quidquid perfectionis eſt in effectu, principaliter reducitur ad primam cauſam; quod autem eſt de defectu, reducendum eſt in cauſam ſecundam, quæ non ita efficaciter operatur ſicut cauſa prima.

Ad decimumſextum dicendum, quod Deus perfecte operatur ut cauſa prima; requiritur tamen operatio naturæ ut cauſæ ſecundæ. Poſſet tamen Deus effectum naturæ etiam ſine natura facere, vult tamen facere mediante natura, ut ſervetur ordo in rebus.

ARTICULUS VIII.

Utrum Deus operetur in natura creando.

OCtavo quæritur, utrum Deus operetur in natura creando; quod eſt quærere, utrum creatio operi naturæ admiſceatur. Et videtur quod ſic, per hoc quod dicit Auguſtinus in III. de Trinit. (cap. VIII. a medio.) *Apoſtolus*, inquit, *Paulus diſcernens interius Deum creantem, atque formantem ab operibus creaturæ, quæ admoventur extrinſecus, de agricultura ſimilitudinem aſſumens ait: Ego plantavi, Apollo rigavit; ſed Deus incrementum dedit.*

2. Sed dices, quod creatio accipitur ibi large pro qualibet factione. Sed contra Auguſtinus (ibid.) ex auctoritate Apoſtoli intendit in verbis prædictis diſtinguere operationem creaturæ ab operatione Dei. Non autem diſtinguitur per creationem communiter acceptam pro qualibet factione, quia ſic etiam natura creat: aliquid enim facit, ut oſtenſum eſt ſupra (art. præced.) ſed non per creationem proprie acceptam. Ergo de creatione proprie accepta oportet verba præmiſſa intelligere.

3. Præterea. Idem Auguſtinus ſubdit (loc. cit.) *Sicut in ipſa vita noſtra mentem juſtificando formare non poteſt niſi Deus, prædicare autem extrinſecus Evangelium etiam homines poſſunt; ita creationem rerum viſibilium Deus interius operatur, exteriores autem operationes bonorum, ſive malorum Angelorum, vel hominum, vel quorumcumque animalium ita rerum naturæ adhibet, in qua creat omnia, quemadmodum terræ agriculturam.* Sed mentem noſtram juſtificando format creatione proprie accepta: nam gratia per creationem dicitur eſſe. Ergo & creatione proprie dicta formas naturales creat.

4. Sed dices, quod formæ naturales habent cauſam in ſubiecto, non autem gratia; & pro tanto gratia proprie creatur, non autem formæ naturales. Sed contra. Ut dicitur in Gloſſa Geneſ. 1. creare eſt ex nihilo aliquid facere. Cum autem hæc præpoſitio *ex* quandoque importet habitudinem cauſæ efficientis, ſicut I. Corinth. VIII. 6. *Ex quo omnia, per quem omnia*: quandoque autem habitudinem cauſæ materialis, ſicut habetur Tobiæ XIII. 21. *Omnis circuitus murorum ejus ex lapide candido, & mundo*: cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, non negatur habitudo cauſæ efficientis (quia ſic Deus rerum creatarum cauſa efficiens non eſſet) ſed negatur habitudo cauſæ materialis. Formæ autem naturales habent in ſubiectis cauſas efficientes, per quod differunt a gratia: habent etiam & materiam in qua, quod & gratiæ competit. Non ergo magis competit ratio creationis gratiæ quam naturalibus formis, per hoc quod eſt habere cauſam in ſubiecto.

5. Præterea. Formæ artificiales non habent cauſam in ſubiecto, ſed ſunt totaliter ab extrinſeco. Si ergo gratia propter hoc creari dicitur, quia non habet cauſam in ſubiecto, pari ratione formæ accidentales artificiales creabuntur.

6. Præterea. Id quod non habet materiam partem ſui, non poteſt ex materia fieri. Sed formæ non habent materiam partem ſui: quia forma diſtinguitur & contra materiam, & contra compoſitum, ut patet in principio ſecundi de Anima (com. II. & IV.) Cum ergo formæ fiant, quia de novo eſſe incipiunt, videtur quod non fiant ex materia; & ſic fiunt ex nihilo, & per conſequens creantur.

7. Sed diceretur, quod licet formæ naturales non habeant materiam partem ſui ex qua ſint, habent tamen materiam in qua ſunt, & pro tanto non creantur. Sed contra. Sicut aliæ formæ naturales, ita & anima rationalis eſt forma in materia. Sed anima rationalis creari ponitur. Ergo & ſimiliter eſt de aliis formis naturalibus ponendum.

8. Sed dices, quod anima rationalis non educitur de materia, ſicut aliæ formæ naturales. Sed contra. Nihil educitur de aliquo quod non eſt in eo. Sed ante finem generationis forma, quæ eſt generationis terminus, non erat in materia; alias eſſent formæ

mæ contrariæ in materia ſimul. Ergo formæ naturales oon educuntur de materia.

9. Præterea. Forma quæ eſt generatioois terminus, non apparebat ante generationem completam. Si ergo erat ibi, erat latens: & ita ſequeretur latitatio cuiuslibet in quolibet, quam ponebat Anaxagoras, & Ariſtoteles improbat in I. Phyſ. (text. xxxii. xxxiii. xlii. & ſeq.)

10. Sed dices, quod forma naturalis non exiſtebat in materia ante completam generationem, complete, ut Anaxagoras ponebat, ſed iocomplete. Sed contra. Si forma aliquo modo eſt in materia ante terminum generationis, eſt ibi ſecundum aliquid ſui. Si autem non eſt ibi complete ſecundum aliquid ſui, non præexiſtit. Habet ergo forma aliquid & aliquid, & ſic non eſt ſimplex; cuius contrarium in principio ſex principiorum habetur.

11. Præterea. Si non complete præexiſtit in materia, & poſtmodum completur, oportet quod per generationem ei adveniat complementum. Illud autem complementum in materia non præexiſtebat, quia ſic fuiſſet ibi complete. Ergo illud complementum per creationem erit ad minus.

12. Sed dices, quod præexiſtebat in materia incomplete, non quidem ſecundum partem, ſed quia alio modo erat ante, & alio modo poſt: prius enim erat in potentia, ſed poſt eſt in actu. Sed contra. Ex hoc quod aliquid alio & alio modo ſe habet, eſt alteratio, non generatio. Si ergo per opus naturæ non fit aliquid, niſi quod forma quæ prius erat in potentia, poſtea fit actu; ſequetetur quod per operationem naturæ non ſit aliqua generatio, ſed alteratio ſola.

13. Præterea. In natura inferiori non invenitur aliquid activum principium, niſi accidens: nam ignis agit per calorem, qui eſt accidens; & ſimiliter de aliis. Sed accidens non poteſt eſſe cauſa activa formæ ſubſtantialis, quia nihil agit ultra ſuam ſpeciem; effectus autem non præeminet cauſæ, cum tamen forma ſubſtantialis præemineat accideoti. Ergo forma ſubſtantialis non producitur per actionem naturæ inferioris; & ita oportet quod ſit per creationem.

14. Præterea. Imperfectum non poteſt eſſe cauſa perfecti. Sed in ſemine bruti animalis non eſt vis animi niſi imperfecte. Ergo anima bruti non producitur per actionem naturalem virtutis ſeminalis; & ita oportet quod ſit per creationem, & pari ratione omnes aliæ formæ naturales.

15. Præterea. Illud quod non eſt animatum, nec vivum, non poteſt eſſe cauſa rei animatæ viventis. Sed animalia quæ generantur ex putrefactione, ſunt res animatæ viventes; non autem inveniuntur in natura aliqua viventia, a quibus eis vita conferatur. Ergo oportet quod eorum animæ ſint per creationem a primo vivente, & pari ratione aliæ formæ naturales.

16. Præterea. Natura oon agit niſi ſibi ſimile. Sed aliqua res naturalis invenitur generari, cuius ſimilitudo in generante non præceſſit. Mulus enim neque equo, neque aſino eſt ſimilis in ſpecie. Ergo forma muli non eſt per actionem naturæ, ſed per creationem; & ſic idem quod prius.

17. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de vera Relig. (Lib. II. de lib. arb. cap. xvii.) quod res naturales formis ſuis formatæ non eſſent, niſi eſſet aliquid primum uode formarentur. Hoc autem eſt ipſe Deus. Ergo omnes formæ ſunt per creationem a Deo.

18. Præterea. Boetius dicit in Lib. de Trin. (aote med.) quod ex formis quæ ſunt ſine materia, venerunt formæ quæ ſunt in materia. Formæ autem quæ ſunt ſine materia, non poſſunt intelligi in propoſito, niſi ideæ rerum in mente divina exiſtentes. Nam Angeli, qui poſſunt dici ſine materia formæ, non ſunt cauſæ formarum naturalium, ut patet per Auguſtinum III. de Trin. (cap. viii. & ix.) Ergo formæ naturales non ſunt per actionem naturæ, ſed a datore creante.

19. Præterea. In Lib. de cauſis (prop. xviii. circa finem) dicitur, quod eſſe eſt per creationem. Hoc autem non eſſet niſi formæ crearentur: nam forma eſt eſſendi principium. Ergo formæ ſunt per creationem: ergo Deus in materia operatur aliquid creando, ſcilicet ipſas formas.

20 Præterea. Id quod eſt per ſe, eſt cauſa eius quod non eſt per ſe. Sed formæ rerum naturalium non ſunt per ſe, ſed ſunt in materia. Ergo earum cauſa eſt forma per ſe ſtans; & ita oportet quod formæ naturales ſint per creationem ab agente extrinſeco; & ſic videtur quod Deus in natura operetur, formas creando.

Sed contra. Opus creationis diſtinguitur ab opere gubernationis, & propagationis. Quod autem actione naturæ agitur, pertinet ad opus gubernationis; & ad rerum propagationem. Ergo creatio operi naturæ non admiſcetur.

Præterea. Nihil poteſt creare niſi ſolus Deus. Si ergo formæ ſunt per creationem, non erunt niſi a Deo; & ſic omois actio na-

Digitized by Google

naturæ fruſtrabitur , cuius finis eſt forma.

Præterea . Sicut forma ſubſtantialis non habet materiam partem ſui , ita nec accidentalis . Si ergo propter hoc formas ſubſtantiales oportet eſſe per creationem , quia non habent materiam , pari ratione & formæ accidentales . Sicut autem res generata perficitur per formam ſubſtantialem , ita fit diſpoſitio per formam accidentalem . Ergo res naturalis nullo modo erit generans, neque ſicut perficiens , neque ſicut diſponens ; & ſic caſſa erit omnis naturæ actio.

Præterea . Natura eſt ex ſimilibus ſimilia procreans . Sed generatum invenitur ſimile generanti ſecundum ſpeciem & formam . Ergo ipſa forma generari fit per actionem generantis, & non per creationem.

Præterea . Diverſorum agentium actiones non terminantur ad unum effectum; ſed ex materia, & forma fit unum ſimpliciter. Ergo non poteſt eſſe quod ſit aliud agens quod diſponit materiam, & quod inducit formam. Diſponens autem materiam, eſt agens naturale. Ergo & inducens formam; & ſic formæ non ſunt per creationem, & ita creatio non admiſcetur operibus naturæ.

Reſpondeo dicendum . Circa iſtam quæſtionem diverſæ fuerunt opiniones. Quarum omnium videtur radix fuiſſe unum & idem principium, ſecundum quod natura non poteſt ex nihilo aliquid facere : ex hoc enim aliqui crediderunt quod nulla res fieret aliter, niſi per hoc quod extrahebatur a re alia, in qua latebat, ſicut de Anaxagora narrat Philoſophus in I. Phyſic.(com. XXXII. & XXXIII.) qui ex hoc videtur fuiſſe deceptus , quia non diſtinguebat inter potentiam & actum: putabat enim oportere quod actu præextiterit illud quod generatur . Oportet autem quod præexiſtat potentia , & non actu: ſi enim non præexiſteret potentia, fieret ex nihilo ; ſi vero præexiſteret actu , non fieret: quia quod eſt, non fit.

Sed quia res generata eſt in potentia per materiam , & in actu per ſuam formam ; poſuerunt aliqui , quod res fiebat quantum ad formam materia præexiſtente. Et quia operatio naturæ non poteſt eſſe ex nihilo, & per conſequens oportet quod ſit ex præſuppoſitione, non operabatur ſecundum eos natura, niſi ex parte materiæ, diſponendo ipſam ad formam. Formam vero , quam oportet fieri, & non præſupponi, oportet eſſe ex agente qui non præſupponit aliquid , ſed poteſt ex nihilo facere: & hoc eſt agens ſupernaturale , quod Plato poſuit datorem formarum. Et hoc Avicenna dixit eſſe intelligentiam ultimam inter ſubſtantias ſeparatas. Quidam vero moderni eos ſequentes, dicunt hoc eſſe Deum. Hoc autem videtur eſſe inconveniens. Quia cum unumquodque natum ſit ſimile ſibi agere (nam unumquodque agit in eo quod actu eſt , hoc ſcilicet quod eſt in potentia id quod agendum eſt) non requireretur ſimilitudo ſecundum formam ſubſtantialem in agente naturali , niſi forma ſubſtantialis geniti eſſet per actionem agentis. Ex quo etiam id quod in genito acquirendum eſt , actu in generante naturali invenitur , & unumquodque agit ſecundum quod actu eſt ; inconveniens videtur , hoc generante prætermiſſo , aliud exterius inquirere.

Unde ſciendum eſt , quod iſtæ opiniones videntur proveniſſe ex hoc quod ignorabatur natura formæ , ſicut & primæ provenerunt ex hoc quod ignorabatur natura materiæ. Forma enim naturalis non dicitur univoce eſſe cum re generata. Res enim naturalis generata dicitur eſſe per ſe & proprie, quaſi habens eſſe, & in ſuo eſſe ſubſiſtens ; forma autem non ſic eſſe dicitur, cum non ſubſiſtat, nec per ſe eſſe habeat; ſed dicitur eſſe, vel ens, quia ea aliquid eſt ; ſicut & accidentia dicuntur entia, quia ſubſtantia eis eſt vel qualis, vel quanta, non quod eis ſit ſimpliciter, ſicut per formam ſubſtantialem: unde accidentia magis proprie dicuntur entis , quam entia , ut patet in Metaphyſic. (Lib. VII. com. II.) Unumquodque autem factum, hoc modo dicitur fieri quo dicitur eſſe. Nam eſſe eſt terminus factionis: unde illud quod proprie fit per ſe, compoſitum eſt . Forma autem non proprie fit , ſed eſt id quo fit, ideſt per cuius acquiſitionem aliquid dicitur fieri. Nihil ergo obſtat per hoc quod dicitur, quod per naturam ex nihilo nihil fit, quin formas ſubſtantiales ex operatione naturæ eſſe dicamus . Nam id quod fit, non eſt forma , ſed compoſitum ; quod ex materia fit, & non ex nihilo . Et fit quidem ex materia , inquantum materia eſt in potentia ad ipſum compoſitum , per hoc quod eſt in potentia ad formam . Et ſic non proprie dicitur quod forma fiat in materia , ſed magis quod de materiæ potentia educatur. Ex hoc autem ipſo quod compoſitum fit, & non forma , oſtendit Philoſophus in VII. Metaph. (text. XXVI. & XXVII.) quod formæ ſunt ex agentibus naturalibus . Nam , cum factum oporteat eſſe ſimile facienti, ex quo id quod factum eſt, eſt compoſitum , oportet id quod eſt faciens , eſſe com-

compoſitum, & non forma per ſe exiſtens, ut Plato dicebat; ut ſic ſactum eſt compoſitum; quo autem fit, eſt forma in materia in actum reducta: ita generans fit compoſitum, non forma tantum, ſed forma ſit quo generat: forma, inquam, in hac materia exiſtens, ſicut in his carnibus, & in his oſſibus, & in aliis huiuſmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ex verbis Auguſtini in operibus naturæ creatio Deo attribuitur ratione virtutum naturalium, quas in principio materiæ indidit per opus creationis, non quod in quolibet naturæ opere aliquid creetur.

Ad ſecundum dicendum, quod creatio proprie accipitur in verbis Auguſtini; non tamen referenda eſt ad effectus naturæ, ſed ad virtutes quibus natura operatur; quæ per opus creationis naturæ ſunt inditæ.

Ad tertium dicendum, quod gratia, cum non ſit forma ſubſiſtens, nec eſſe, nec fieri ei proprie per ſe competit: unde non proprie creatur per modum illum quo ſubſtantiæ per ſe ſubſiſtentes creantur. Infuſio tamen gratiæ accedit ad rationem creationis, inquantum gratia non habet cauſam in ſubiecto, nec efficientem, nec talem materiam in qua ſit hoc modo in potentia, quod per agens naturale educi poſſit in actum, ſicut eſt de aliis formis naturalibus.

Unde patet ſolutio ad quartum. Nam cum dicitur aliquid fieri ex nihilo, negatur cauſa materialis. Hoc vero aliquo modo ad carentiam materiæ pertinet, quod aliqua forma de naturali materiæ potentia educi non poteſt.

Ad quintum dicendum, quod licet in natura non inveniatur principium efficiens reſpectu formarum artificialium, tamen huiuſmodi formæ non excedunt naturæ ordinem, ſicut gratia, immo infra ſubſiſtunt, quia omne naturale eſt nobilius quam artificiale.

Ad ſextum dicendum, quod ex hoc quod forma non habet materiam partem ſui, ſequeretur quod ei creari competeret, ſi proprie fieri poſſet, ſicut res per ſe ſubſiſtens.

Ad ſeptimum dicendum, quod licet anima rationalis habeat materiam in qua ſit, non tamen educitur de potentia materiæ, cum eius natura ſupra omnem materialem ordinem elevetur: quod eius intellectualis operatio declarat. Et iterum hæc forma eſt res per ſe ſubſiſtens, cum, corrupto corpore, maneat.

Ad octavum dicendum, quod forma, quæ eſt generationis terminus, erat in materia ante generationem completam, non in actu, ſed in potentia. Non eſt autem inconveniens duorum contrariorum unum eſſe actu, & aliud in potentia.

Et per hoc patet reſponſio ad nonum. Nam Anaxagoras non ponebat formas actu præexiſtere in materia, ſed latere.

Ad decimum dicendum, quod furma præexiſtit in materia imperfecte; non quod aliqua pars eius ſit ibi in actu, & alia deſit; ſed quia tota præexiſtit in potentia, & poſtmodum tota producitur in actu.

Et per hoc etiam patet reſponſio ad undecimum: patet enim quod non perficitur eſſe formæ in materia alio exteriori addito, quod in potentia materiæ non eſſet.

Ad duodecimum dicendum, quod eſſe in potentia, & eſſe in actu, non dicunt diverſos modos accidentales, ex quorum diverſitate alteratio proveniat, ſed ſubſtantiales. Nam etiam ſubſtantia dividitur per potentiam (a) & actum, ſicut & quodlibet aliud genus.

Ad decimumtertium dicendum, quod forma accidentalis agit in virtute formæ ſubſtantialis quaſi inſtrumentum eius; ſicut etiam in II. de Anima (com. l.) calor ignis dicitur eſſe inſtrumentum virtutis nutritivæ: & ideo non eſt inconveniens, ſi actio formæ accidentalis ad formam ſubſtantialem terminetur.

Ad decimumquartum dicendum, quod etiam in ſemine calor ſeminis agit ut inſtrumentum virtutis animæ, quæ eſt in ſemine: quæ quidem licet imperfecta ſit, tamen eſt impreſſio quædam animæ perfectæ relicta: eſt enim in ſemine ab anima generantis, & agit etiam in virtute corporis cæleſtis, cuius eſt quaſi inſtrumentum: & propter hoc non dicitur, quod ſemen generet, ſed quod anima, & ſol.

Ad decimumquintum dicendum, quod animalia generata ex putrefactione ſunt minoris perfectionis aliis animalibus: unde in eorum generatione efficit vis cæleſtis corporis inferiori materiæ impreſſa, quod in generatione animalium perfectorum facit eadem vis cæleſtis cum virtute ſeminis.

Ad decimumſextum dicendum, quod licet mulus non ſit ſimilis equo, vel aſino in ſpecie; eſt tamen ſimilis in genere proximo: ratione cuius ſimilitudinis ex diverſis ſpeciebus una ſpecies quaſi media generatur.

Ad

(a) Al. in actu.

Digitized by Google

Ad decimumſeptimum dicendum, quod ſicut virtus divina, ſcilicet primum agens, non excludit actionem virtutis naturalis; ita nec prima exemplaris forma, quæ eſt Deus, excludit derivationem formarum ab aliis inferioribus formis, quæ ad ſibi ſimiles formas agunt.

Et per hoc patet reſponſio ad decimumoctavum. Nam Boetius (loc. cit.) intelligit formas quæ ſunt in materia, provenire ex formis quæ ſunt ſine materia, ſicut a primis exemplaribus, non ſicut a proximis.

Ad decimumnonum dicendum, quod eſſe per creationem dicitur, inquantum omnis cauſa ſecunda dans eſſe, hoc habet inquantum agit in virtute primæ cauſæ creantis; cum eſſe ſit primus effectus nihil aliud præſupponens.

Ad viceſimum dicendum, quod forma naturalis, quæ eſt in materia, non poteſt reduci ad formam per ſe exiſtentem eiuſdem ſpeciei, cum forma naturalis habeat materiam in ſui ratione; ſed reducitur ad formam per ſe exiſtentem, ſicut dictum eſt.

ARTICULUS IX.

Utrum anima rationalis educatur in eſſe per creationem, vel per ſeminis traductionem.

NOno quæritur, utrum anima rationalis educatur in eſſe per creationem, vel per ſeminis traductionem. Et videtur quod propagetur cum ſemine. Dicitur enim Geneſ. xlvi. 26. *Cunctæ animæ, quæ ingreſſæ ſunt cum Iacob in AEgyptum, & egreſſæ ſunt de femore illius, abſque uxoribus filiorum, ſexaginta ſex*. Sed nihil egreditur de femore patris, niſi per ſeminis traductionem. Ergo anima rationalis traducitur cum ſemine.

2. Sed diceretur, quod ponitur pars pro toto, ideſt anima pro homine. Sed contra. Homo eſt quid compoſitum ex anima, & corpore. Si ergo totus homo ex femore patris egreditur, non ſolum corpus, ſed etiam anima cum ſemine traducetur, ut prius.

3. Præterea. Accidens traduci non poteſt, niſi ſubiectum traducatur, eo quod accidens de ſubiecto in ſubiectum non tranſeat. Sed anima rationalis eſt ſubiectum peccati originalis. Cum ergo peccatum originale traducatur a parente in prolem, videtur etiam quod anima rationalis filii a parente traducatur.

4. Sed diceretur, quod peccatum originale, licet ſit in anima ſicut in ſubiecto, eſt tamen in carne ſicut in cauſa: unde per carnis traductionem traducitur. Sed contra. Roman. v. 12. dicitur: *Peccatum per unum hominem in mundum intravit, & per peccatum mors; & ita mors in omnes pertranſit, in quo omnes peccaverunt*. Gloſſa autem (Aug. Lib. de pec. mer. & remiſ. cap. x.) exponit: „ In quo homine peccatore, vel in quo „ peccato. “ Non autem in illo peccato omnes peccaſſent, niſi illud unum peccatum in omnes traductum fuiſſet. Illud ergo unum peccatum quod in Adam fuit, in omnes traducitur; & ſic anima illius, quæ peccati ſubiectum erat, traducitur in omnes.

5. Præterea. Omne agens agit ſibi ſimile. Sed omne agens agit per virtutem formæ. Ergo illud quod agit agens, eſt forma. Sed generans agens eſt. Ergo forma generati eſt per actionem generantis. Cum ergo homo generet hominem, & anima rationalis ſit forma hominis; videtur quod anima rationalis ſit per generationem, & non per creationem.

6. Præterea. Secundum Philoſophum in II. Phyſ. (text. lxx.) cauſa efficiens (*a*) in ſuo effectu incidit in idem ſpecie. Sed homo ſortitur ſpeciem per animam rationalem. Ergo videtur quod id quod facit generans in genito, ſit anima rationalis.

7. Præterea. Filii ſimilantur parentibus propter hoc quod a parentibus propagantur. Similantur autem parentibus filii, non ſolum quantum ad diſpoſitiones corporales, ſed etiam quantum ad diſpoſitiones animæ. Ergo ſicut corpora a corporibus, ita animæ ab animabus traducuntur.

8. Præterea. Moyſes dicit Levit. xvii. 19. *Anima omnis carnis in ſanguine eſt*. Sed ſanguis cum ſemine traducitur; præcipue cum ſperma non ſit niſi ſanguis decoctus. Ergo & anima cum ſemine traducitur.

9. Præterea. Embrio antequam anima rationali perficiatur, habet aliquam operationem animæ: quia augetur, & nutritur, & ſentit. Sed operatio animæ non eſt ſine vita. Ergo vivit. Vitæ vero corporis principium eſt anima. Ergo habet animam. Sed non poteſt dici, quod adveniat ei alia anima: quia tunc in uno corpore eſſent duæ animæ.

(a) *Forte* cum ſuo.

Digitized by Google

animæ. Ergo ipſa anima quæ prius erat in ſemine propagata, eſt anima rationalis.

10. Præterea. Diverſæ animæ ſecundum ſpeciem, conſtituunt diverſas animas ſecundam ſpeciem. Si ergo in ſemine ante ipſam animam rationalem erat anima quæ non erat rationalis, erat ibi animal ſecundum ſpeciem diverſum ab homine; & ſic ex illo non poterit homo fieri: quia diverſæ ſpecies animalis non tranſeunt in invicem.

11. Sed dices, quod huiuſmodi operationes animæ non conveniunt embrioni per animam, ſed per aliquam virtutem animæ, quæ dicitur virtus formativa. Sed contra. Virtus ſupra ſubſtantiam radicatur: unde ponitur media inter ſubſtantiam & operationem, ut habetur a Dionyſio in XI. cap. cæl. Hierar. Si ergo eſt ibi virtus animæ, erit ibi animæ ſubſtantia.

12. Præterea. Philoſophus dicit in XVI. de animalibus (Lib. II. de gen. animal. cap. III.) quod embrio prius vivit quam animal, & prius animal quam homo. Sed omne animal habet animam. Ergo prius eſt ibi aliqua anima quam ſit ibi anima rationalis, per quam homo eſt homo.

13. Præterea. Secundum Philoſophum in II. de Anima (com. VI.) anima eſt *actus viventis corporis inquantum huiuſmodi*. Sed ſi embrio vivit, & operationem vitæ exercet per huiuſmodi virtutem formativam, ipſa virtus erit actus eius inquantum eſt vivens. Ergo erit anima.

14. Præterea. Ut dicitur in I. de Anima (text. XIV.) vivere ineſt omnibus viventibus per animam vegetabilem. Sed manifeſtum eſt embrionem vivere ante infuſionem animæ rationalis, cum in eo operationes vitæ inveniantur. Ergo eſt ibi anima vegetabilis antequam ſit anima rationalis.

15. Præterea. In II. de Anima (text. XI. & XII.) improbat Philoſophus quod augeri non eſt actus ignis, ſicut principalis agentis, ſed magis animæ vegetabilis. Sed embrio ante adventum animæ rationalis augetur. Ergo habet animam vegetabilem.

16. Præterea. Si non eſt ibi anima vegetabilis ante adventum animæ rationalis, ſed virtus formativa, adveniente anima, illa virtus ſuam operationem non habebit; cum operatio quam illa virtus faciebat in embrione, ſufficienter poſtmodum fiat in animali per animam. Ergo erit ibi otioſa: quod videtur eſſe inconveniens, cum nihil ſit otioſum in natura.

17. Sed dices, quod illa virtus deſtruitur adveniente anima rationali. Sed contra. Diſpoſitiones non deſtruuntur adveniente forma, ſed manent, & quodammodo tenent formam in materia. Sed illa virtus erat quædam diſpoſitio ad animam. Ergo adveniente anima, illa virtus non deſtruitur.

18. Præterea. Ex actione illius virtutis pervenitur ad introductionem animæ. Si ergo anima adveniente, illa virtus deſtruitur, videtur quod aliquid agat ad ſui deſtructionem: quod eſt impoſſibile.

19. Præterea. Homo eſt homo per animam rationalem. Si ergo anima non exit in eſſe per generationem, nec erit verum dicere quod homo generetur: quod patet eſſe falſum.

20. Præterea. Corpus hominis exit in eſſe per actionem generantis. Si ergo anima non exit in eſſe a generante, erit in homine duplex eſſe: unum corporis, quod facit generans; & aliud animæ, quod non facit: & ſic ex anima, & corpore non ſit unum ſimpliciter, cum ſecundum eſſe differant.

21. Præterea. Impoſſibile eſt quod actio unius agentis terminetur ad materiam, & alterius ad formam: alias ex forma, & materia non eſſet unum ſimpliciter, cum unum factum ſit per unam actionem. Sed actio naturæ generantis terminatur ad corpus. Ergo & terminatur ad animam, quæ eſt forma eius.

22. Præterea. Secundum Philoſophum in XVI. de animalibus (II. de generat. animal. cap. III. circa med.) principia quorum actiones non ſunt ſine corpore, cum corpore producuntur. Sed actio animæ rationalis non eſt ſine corpore: maxime enim intelligere eſſet ſine corpore, quod patet eſſe falſum: non enim eſt intelligere ſine phantaſmate, ut dicitur in I. & III. de Anima: phantaſma autem non eſt ſine corpore. Ergo anima rationalis cum corpore traducitur.

23. Sed dicebat, quod anima rationalis indiget phantaſmate in intelligendo quantum ad acquiſitionem ſpecierum intelligibilium, non autem poſtquam eas iam acquiſivit. Sed contra. Homo poſtquam acquiſivit ſcientiam, impeditur in actione intellectus læſo organo phantaſiæ. Hoc autem non eſſet, ſi intellectus poſt acquiſitionem ſcientiæ, phantaſmatibus non indigeret. Indiget ergo eis non ſolum in acquirendo ſcientiam, ſed etiam in utendo ſcientia acquiſita.

24. Sed dices, quod impedimentum operationis intellectualis ex læſione organi phantaſiæ provenit non ex hoc quod intellectus indigeat phantaſmatibus in utendo ſcientia acquiſita, ſed ex hoc quod imaginatio, & intel.

intellectus ſunt in una eſſentia animæ: unde per accidens, imaginatione impedita, impeditur & intellectus. Sed contra eſt quod coniunctio potentiarum in una eſſentia animæ eſt cauſa quare quando una potentiarum intenditur in ſuo actu, alterius actus remittitur; ſicut quando aliquis attente videt, minus attente audit: & eſt etiam cauſa quare una potentiarum ceſſante a ſuo actu, alia in ſuo actu roboratur: unde cæci plerumque acutius audiunt. Non ergo propter huiuſmodi coniunctionem contingeret quod propter impedimentum potentiæ imaginativæ impediretur actio intellectus, ſed magis roboraretur.

25. Præterea. Quicumque dat ultimum complementum operationi alicui, ille maxime operanti cooperatur. Sed ſi omnes animæ humanæ creantur a Deo, & ab ipſo corporibus infunduntur, ipſe dat ultimum complementum generationi quæ eſt ex adulterio. Ergo ipſe cooperabitur adulteris; quod videtur abſurdum.

26. Præterea. Secundum Philoſophum in IV. Meteor. (II. de Anima text. xxxiv.) perfectum unumquodque eſt quod poteſt ſibi ſimile facere. Quanto ergo aliquid eſt perfectius, tanto magis poteſt ſibi ſimile facere. Sed animæ rationales ſunt perfectiores materialibus formis elementorum, quæ ſibi ſimiles formas producunt. Ergo virtute animæ rationalis poterit anima rationalis produci per viam generationis.

27. Præterea. Anima rationalis conſtituta eſt inter Deum & res corporales media: unde Libro de cauſis (prop. 11.) dicitur, quod eſt creata in horizonte æternitatis, & temporis. Sed in Deo generatio invenitur, ſimiliter in rebus corporalibus. Ergo & anima, quæ eſt media, per generationem producitur.

28. Præterea. Philoſophus in XVI. de animalibus (II. de generat. animal. cap. iii.) dicit, quod ſpiritus qui exit cum ſpermate, eſt virtus principii animæ, & eſt res divina: & tale dicitur intellectus; & ita videtur quod intellectus propagetur cum ſemine.

29. Præterea. In eodem Lib. (cap. iv.) Philoſophus dicit, quod in generatione femina dat corpus, & anima eſt ex mare: & ita videtur quod anima ſit per ſeminis propagationem, & non per creationem.

Sed contra eſt quod dicitur Iſa. lvii. 16. (a) *Omnem flatum ego feci*. Per flatum autem intelligitur anima. Ergo videtur quod anima creatur a Deo.

Præterea. In Pſalm. xxxii. 15. dicitur. *Qui finxit ſingillatim corda eorum*. Non ergo una anima propagatur ex alia, ſed omnes ſeorſum creantur a Deo.

Reſpondeo dicendum, quod circa hanc quæſtionem antiquitus diverſa dicebantur a diverſis. Quidam namque dicebant, animam filii ex parentis anima propagari, ſicut & corpus propagatur ex corpore. Alii vero dicebant, omnes animas ſeorſum creari; ſed ponebant a principio eas extra corpora fuiſſe creatas ſimul, & poſtmodum corporibus ſeminatis coniungebantur, vel proprio motu voluntatis ſecundum quoſdam, vel Deo mandante, & faciente ſecundum alios. Alii vero dicebant, animas ſimul cum creantur, corporibus infundi. Quæ quidem opiniones, quamvis aliquo tempore ſuſtinerentur, & quæ earum eſſet verior in dubium verteretur, ut patet ex Auguſtino in X. ſuper Geneſ. ad litteram (cap. xxi. xxii.) & in Libris quos ſcribit de origine animæ; tamen primæ duæ poſtmodum iudicio Eccleſiæ ſunt damnatæ, & tertia approbata: unde dicitur in Lib. de eccleſiaſticis dogmatibus (cap. xiii.) *Animas hominum non eſſe ab initio inter ceteras intellectuales naturas, nec ſimul creatas credimus, ſicut Origenes fingit: neque cum corporibus per coitum ſeminantur, ſicut Luciferiani, & Cirillus, & aliqui Latinorum præſumptores affirmant. Sed dicimus corpus tantum per coniugii copulam ſeminari, ac formato iam corpore, animam creari, & infundi*. Diligenter autem conſideranti apparet rationabiliter illam opinionem eſſe damnatam quæ ponebat animam rationalem cum ſemine propagari, de qua nunc eſt quæſtio: & hoc tribus rationibus poteſt videri ad præſens. Prima eſt, quia rationalis anima in hoc a ceteris formis differt, quod aliis formis non competit eſſe in quo ipſæ ſubſiſtant, ſed quo eis res formatæ ſubſiſtant; anima vero rationalis ſic habet eſſe ut in eo ſubſiſtens: & hoc declarat diverſus modus agendi. Cum enim agere non poſſit niſi quod eſt, unumquodque hoc modo ſe habet ad operandum, vel agendum, quomodo ſe habet ad eſſe: unde, cum in operatione aliarum formarum neceſſe ſit communicare corpus, non autem in operatione rationalis animæ, quæ eſt intelligere, & velle, neceſſe eſt ipſi rationali animæ eſſe attribui, quaſi rei ſubſiſtenti, non autem a-

(a) Vulgata: *& flatus ego faciam*.

aliis formis. Et ex hoc eſt quod inter formas, ſola rationalis anima a corpore ſeparatur. Ex hoc ergo patet quod anima rationalis exit in eſſe, non ſicut formæ aliæ, quibus proprie non convenit fieri, ſed dicuntur fieri facto quodam. Sed res quæ fit, proprie, & per ſe fit. Quod autem fit, fit vel ex materia, vel ex nihilo. Quod vero ex materia fit, neceſſe eſt fieri ex materia contrarietati ſubiecta. Generationes enim ex contrariis ſunt ſecundum Philoſophum (Lib. I. de gen. animal. cap. XVIII. a med.) unde cum anima vel omnino materiam non habeat, vel ad minus non habeat materiam contrarietati ſubiectam, non poteſt fieri ex aliquo. Unde reſtat quod exeat in eſſe per creationem, quaſi ex nihilo facta. Ponere autem, quod per generationem corporis fiat, eſt ponere ipſam non eſſe ſubſiſtentem, & per conſequens cum corpore corrumpi. Secunda ratio eſt, quia impoſſibile eſt actionem corporeæ virtutis ad hoc elevari quod virtutem penitus ſpiritualem, & incorpoream cauſare poſſit: nihil enim agit ultra ſuam ſpeciem, immo agens oportet eſſe præſtantius patiente ſecundum Auguſtinum XII. ſuper Geneſ. ad litt. (cap. XVI. circa medium.) Generatio autem hominis fit per virtutem generativam, quæ organum habet corporale: virtus etiam quæ eſt in ſemine, non agit niſi mediante calore, ut dicitur in XVI. de animalibus (Lib. II. de gen. animal. cap. III.) unde cum anima rationalis ſit forma penitus ſpiritualis, non dependens a corpore, nec communicans corpori in operatione, nullo modo per generationem corporis poteſt propagari, nec produci in eſſe per aliquam virtutem quæ ſit in ſemine. Tertia ratio eſt, quia omnis forma quæ exit in eſſe per generationem, vel per virtutem naturæ, educitur de potentia materiæ, ut probatur in VII. Metaph. (com. XXII.) Anima vero rationalis non poteſt educi de potentia materiæ. Formæ enim quarum operationes non ſunt cum corpore, non poſſunt de materia corporali educi. Unde relinquitur quod anima rationalis non propagetur per virtutem generantis: & hæc eſt ratio Ariſtotelis in XVI. de animalibus (ubi ſup. cap. II.)

Ad primum ergo dicendum, quod in auctoritate inducta per ſynecdochem ponitur pars pro toto, ideſt anima pro toto homine: & hoc ideo quia anima eſt principalior pars hominis, & unumquodque totum videtur eſſe id quod eſt principalius in eo: unde totus homo videtur eſſe anima, vel intellectus, ſecundum quod dicitur in IX. Ethic. (cap. IV.)

Ad ſecundum dicendum, quod totus homo egreditur de ſemore generantis, propter hoc quod virtus ſeminis de ſemore egredientis operatur ad unionem corporis & animæ, diſponendo materiam ultima diſpoſitione, quæ eſt neceſſitans ad formam: ex qua unione homo habet quod ſit homo: non autem ita quod quælibet pars hominis per virtutem ſeminis cauſetur.

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale dicitur peccatum totius naturæ, ſicut peccatum actuale dicitur peccatum perſonale: unde quæ eſt comparatio peccati actualis ad unam perſonam ſingularem, eadem eſt comparatio peccati originalis ad totam naturam humanam, traditam a primo parente, in quo fuit peccati initium, & per cuius voluntatem in omnibus originale peccatum quaſi voluntarium reputatur. Sic ergo originale peccatum eſt in anima inquantum pertinet ad humanam naturam. Humana autem natura traducitur a parente in filium per traductionem carnis, cui poſtmodum anima infunditur; & ex hoc infectionem incurrit quod ſit cum carne traducta una natura. Si enim (*a*) non uniretur ei ad conſtituendam naturam, ſicut Angelus unitur corpori aſſumpto, infectionem non reciperet.

Ad quartum dicendum, quod ſicut in natura Adæ erat natura omnium noſtrum originaliter; ita & peccatum originale, quod in nobis eſt, erat in illo peccato originali originaliter. Nam peccatum originale, ut dictum eſt, per ſe recipit natura, anima vero ex conſequenti.

Ad quintum dicendum, quod homo generans generat ſibi ſimile in ſpecie per virtutem formæ ſuæ, ſcilicet animæ rationalis; non quod ipſa ſit immediatum principium in generatione humana agens, ſed quia vis generativa, & ea quæ in ſemine agunt, non diſponerent materiam, ut fieret corpus perfectibile anima rationali, niſi quarenus agerent ut inſtrumenta quædam rationalis animæ. Et tamen iſta actio non poteſt pertingere ad factionem animæ rationalis rationibus prædictis.

Ad ſextum dicendum, quod generans generat ſibi ſimile in ſpecie, inquantum generatum per actionem generantis producitur

ad

(a) *Al.* deeſt non.

ad participandum ſpeciem eius : quod quidem fit per hoc quod generatum conſequitur formam ſimilem generanti. Si ergo forma illa non ſit ſubſiſtens, ſed eſſe ſuum ſit ſolum in hoc quod uniatur ei cuius eſt forma; oportebit quod generans ſit cauſa ipſius formæ, ſicut accidit in omnibus formis materialibus. Si autem ſit talis forma quæ ſubſiſtentiam habeat, & non dependeat eſſe ſuum totaliter ex unione ad materiam, ſicut eſt in anima rationali; tunc ſufficit quod generans ſit cauſa unionis talis formæ ad materiam per hoc quod diſponit materiam ad formam : nec oportet quod ſit cauſa ipſius formæ.

Ad ſeptimum dicendum, quod ipſam diſpoſitionem corporis ſequitur diſpoſitio animæ rationalis : tum quia anima rationalis accipit a corpore ; tum quia ſecundum diverſitatem materiæ diverſificantur & formæ. Et ex hoc eſt quod filii ſimilantur parentibus etiam in his quæ pertinent ad animam, non propter hoc quod anima ex anima traducatur.

Ad octavum dicendum , quod quia anima eſt proprie actus corporis viventis ; vivere autem eſt per calidum, & humidum, quæ in animali per ſanguinem conſervantur: ideo dicitur, quod anima eſt in ſanguine, ad deſignandum propriam diſpoſitionem corporis , inquantum eſt materia perfecta per animam.

Ad nonum dicendum , quod circa embrionis vitam ſunt aliqui diverſimode opinati.

Quidam namque aſſimilaverunt in generatione humana progreſſum animæ rationalis, progreſſui corporis humani , dicentes , quod ſicut corpus humanum in ſemine eſt virtualiter, non tamen habens actu humani corporis perfectionem, quæ in diſtinctione organorum conſiſtit , ſed paulatim per virtutem ſeminis ad perfectionem huiuſmodi pervenitur; ita in principio generationis eſt ibi anima , virtute quadam habens omnem perfectionem quæ poſtea apparet in homine completo , non tamen eam habens actu, cum non appareant animæ actiones , ſed proceſſu temporis paulatim eam acquirit; ita quod primo apparent in ea actiones animæ vegetabilis , & poſtmodum animæ ſenſibilis, & tandem animæ rationalis . Et hanc opinionem tangit Gregorius Nyſſenus in Lib. quem fecit de homine. Sed hæc opinio non poteſt ſtare : quia aut intelligit quod ipſa anima ſecundum ſpeciem ſuam exiſtat a principio in ſemine, nondum habens perfectas operationes propter organorum defectum; aut intelligit quod in ſemine a principio ſit aliqua virtus, vel forma, quæ nondum habet ſpeciem animæ; ſicut nec ſemen habet ſpeciem humani corporis , ſed paulatim producitur per actionem naturæ ad hoc quod ipſa eadem ſit anima primo quidem vegetabilis , ſecundo ſenſibilis , & deinde rationalis . Prima autem pars huius diviſionis deſtruitur. Primo quidem per auctoritatem Philoſophi . Dicitur enim in II. de Anima (com. x.) quod potentia vitæ quæ eſt in corpore phyſico organico, cuius actus eſt anima, non eſt abiiciens animam, ſicut ſemen , & fructus : ex quo datur intelligi, quod ſemen eſt ita in potentia ad animam quod anima caret. Secundo quia cum ſemen nondum ſit ultima aſſimilatione membris aſſimilatum (ſic enim eius reſolutio eſſet corruptio quædam) ſed ſit ſuperfluitas ultimæ digeſtionis , ut dicitur in XV. de animalibus (Lib. I. de gener. animal. cap. xix.) nondum fuit in corpore generantis exiſtens anima perfectum: unde non poteſt eſſe quod in principio ſuæ deciſionis ſit in eo anima. Tertio quia dato quod cum eo decideretur anima , non tamen poteſt hoc dici de anima rationali : quæ cum non ſit actus alicuius partis corporis, non poteſt deciſo corpore decidi. Secundam etiam partem diviſionis prædictæ patet eſſe falſam. Cum enim forma ſubſtantialis non continue, vel ſucceſſive in actum producatur, ſed in inſtanti (alias oporteret eſſe motum in genere ſubſtantiæ , ſicut eſt in genere qualitatis) non poteſt eſſe quod illa virtus quæ eſt a principio in ſemine , ſucceſſive proficiat ad diverſos gradus animæ . Non enim forma ignis in aere hoc modo inducitur ut continuo procedat de imperfecto ad perfectum ; cum nulla forma ſubſtantialis ſuſcipiat magis & minus , ſed ſolum materia per alterationem præcedentem variatur , ut ſit magis & minus diſpoſita ad formam . Forma vero non incipit eſſe in materia niſi in ultimo inſtanti alterationis.

Alii vero dicunt, quod in ſemine primo eſt anima vegetabilis, & poſtmodum ea manente, inducitur anima ſenſibilis ex virtute generantis , & ultimo inducitur anima rationalis per creationem; ita quod ponunt , in homine eſſe tres animas per eſſentiam differentes . Sed contra hoc eſt quod dicitur in Libro de eccleſiaſt. dogmatibus (cap. xv.) *Neque duas animas dicimus eſſe in uno homine, ſicut & Iacobus, & alii Sy-*

rerum ſcribunt : unam animalem qua animatur corpus, & immixta ſit ſanguini, & alteram ſpiritualem quæ rationem miniſtret. Et iterum impoſſibile eſt unius & eiuſdem rei eſſe plures formas ſubſtantiales : nam cum forma ſubſtantialis faciat eſſe non ſolum ſecundum quid, ſed ſimpliciter, & conſtituat hoc aliquid in genere ſubſtantiæ ; ſi prima forma hoc facit, ſecunda adveniens, inveniens ſubiectum iam in eſſe ſubſtantiali conſtitutum, accidentaliter ei adveniet ; & ſic ſequeretur quod anima ſenſibilis, & rationalis in homine corpori accidentaliter uniantur. Nec poteſt dici, quod anima vegetabilis, quæ in planta eſt forma ſubſtantialis, in homine non ſit forma ſubſtantialis, ſed diſpoſitio ad formam : quia quod eſt de genere ſubſtantiæ, nullius accidens eſſe poteſt, ut dicitur in I. Phyſic. (com. XVII.)

Unde alii dicunt, quod anima vegetabilis eſt in potentia ad animam ſenſibilem, & ſenſibilis eſt actus eius: unde anima vegetabilis, quæ primo eſt in ſemine, per actionem naturæ perducitur ad complementum animæ ſenſibilis; & ulterius anima rationalis eſt actus, & complementum animæ ſenſibilis ; unde anima ſenſibilis perducitur ad ſuum complementum, ſcilicet ad animam rationalem, non per actionem generantis, ſed per actum creantis; & ſic dicunt, quod ipſa rationalis anima in homine partim eſt ab intrinſeco, ſcilicet quantum ad naturam intellectualem ; & partim ab extrinſeco, quantum ad naturam vegetabilem, & ſenſibilem. Sed hoc nullo modo poteſt ſtare : quia vel hoc ita intelligitur quod natura intellectualis ſit alia anima a vegetabili, & ſenſibili ; & ſic redit in idem cum ſecunda opinione : vel intelligitur ita quod ex iſtis tribus naturis conſtituatur ſubſtantia animæ : in qua natura intellectualis erit ut formale, & natura ſenſibilis, & vegetabilis erit ut materiale. Ex quo ſequitur quod cum natura ſenſibilis, & vegetabilis ſint corruptibiles, utpote de materia eductæ, ſubſtantia animæ humanæ non poſſit eſſe perpetua. Sequitur idem etiam inconveniens, quod inductum eſt contra primam, ſcilicet quod forma ſubſtantialis ſucceſſive educatur in actum.

Alii vero dicunt, quod embrio non habet animam, quouſque perficiatur anima rationali ; operationes autem vitæ quæ in eo apparent, ſunt ex anima matris. Sed hoc non poteſt eſſe : nam in hoc viventia a non viventibus differunt, quia viventia movent ſeipſa ſecundum operationes vitæ, quod de non viventibus dici non poteſt : unde non poteſt eſſe quod nutriri, & augeri, quæ ſunt propriæ operationes viventis, ſint in embrione a principio extrinſeco, ſcilicet ab anima matris. Et præterea virtus nutritiva matris aſſimilaret cibum corpori matris, & non corpori embrionis ; cum nutritiva deſerviat individuo, ſicut generativa ſpeciei. Et iterum ſentire non poſſet eſſe in embrione ex anima matris.

Et ideo alii dicunt, quod in embrione non eſt anima ante infuſionem animæ rationalis, ſed eſt ibi vis formativa, quæ huiuſmodi operationes vitæ in embrione exercet. Sed hoc etiam eſſe non poteſt : quia cum appareant eſſe in embrione ante ultimum complementum diverſæ operationes vitæ, non poſſunt eſſe ab una virtute : unde oportet quod ſit ibi anima habens diverſas virtutes.

Et ideo aliter eſt dicendum, quod in ſemine a principio ſuæ deciſionis non eſt anima, ſed virtus animæ ; quæ fundatur in ſpiritu qui in ſemine continetur, quod de natura ſui ſpumoſum eſt, & per conſequens corporalis ſpiritus contentivum. Iſta autem virtus agit diſponendo materiam, & formando ad ſusceptionem animæ. Et ſciendum, quod aliter eſt in generatione hominis, vel animalis, & aliter in generatione aeris, vel aquæ. Nam generatio aeris eſt ſimplex ; cum in tota generatione aeris non appareant niſi duæ formæ ſubſtantiales, una quæ abiicitur, & alia quæ inducitur; quod totum fit ſimul in uno inſtanti : unde ante introductionem formæ aeris ſemper manet ibi forma aquæ : nec ſunt ibi diſpoſitiones ad formam aeris. In generatione autem animalis apparent diverſæ formæ ſubſtantiales ; cum primo appareat ſperma, & poſtea ſanguis, & ſic deinceps quouſque ſit forma hominis, vel animalis. Et ſic oportet quod huiuſmodi generatio non ſit ſimplex, ſed continens in ſe plures generationes, & corruptiones. Non enim poteſt eſſe quod una & eadem forma ſubſtantialis gradatim educatur in actum, ut oſtenſum eſt. Sic ergo per virtutem formativam quæ a principio eſt in ſemine, abiecta forma ſpermatis, inducitur alia forma ; qua abiecta, iterum inducatur alia : & ſic primo inducatur anima vegetabilis ; deinde, ea abiecta, inducatur anima ſenſibilis, & vegetabilis ſimul ; qua abiecta inducatur non per virtutem prædictam, ſed a creante, anima quæ ſimul eſt rationalis, ſenſibilis, & vegetabilis. Et ſic dicendum eſt ſecundum hanc opinionem

quod

Digitized by Google

quod embrio antequam habeat animam rationalem, vivit, & habet animam: qua abiecta, inducitur anima rationalis. Et ſic non ſequitur; duas animas eſſe in eodem corpore, nec animam rationalem traduci cum ſemine.

Ad decimum dicendum, quod embrio antequam habeat animam rationalem, non eſt ens perfectum, ſed in via ad perfectionem: unde non eſt in genere, vel ſpecie, niſi per reductionem, ſicut incompletum reducitur ad genus, vel ſpeciem completi.

Ad undecimum dicendum, quod in ſemine a principio quamvis non ſit anima, eſt tamen ibi virtus animæ, ut dictum eſt: quæ quidem virtus fundatur in ſpiritu qui in ſpermate continetur: & dicitur virtus animæ, quia eſt ab anima generantis.

Ad duodecimum dicendum, quod embrio ante animam rationalem vivit, & animam habet, ut dictum eſt: unde hoc argumentum concedimus.

Et ſimiliter ad decimumtertium, decimumquartum, & decimumquintum.

Ad decimumſextum dicendum, quod virtus formativa quæ in principio eſt in ſemine, manet adveniente etiam anima rationali; ſicut & ſpiritus, in quos fere tota ſubſtantia ſpermatis convertitur, manent. Et illa quæ prius fuit formativa corporis, fit poſtmodum corporis regitiva. Sicut etiam calor, qui fuit diſpoſitio ad formam ignis, manet forma ignis adveniente, ut inſtrumentum formæ in agendo.

Et per hoc patet ſolutio ad decimumſeptimum, & decimumoctavum.

Ad decimumnonum dicendum, quod licet anima rationalis non ſit a generante, unio tamen corporis ad eam, eſt quodammodo a generante, ut dictum eſt. Et ideo homo dicitur generari.

Ad viceſimum dicendum, quod pro tanto in homine non eſt duplex eſſe: quia non eſt ſic intelligendum corpus eſſe a generante, & animam a creante, quaſi corpori acquiratur eſſe ſeparatim a generante, & ſeparatim animæ a creante; ſed quia creans dat eſſe animæ in corpore, & generans diſponit corpus ad hoc quod huius eſſe ſit particeps per animam ſibi unitam.

Ad viceſimumprimum dicendum, quod duo agentia omnino diſparata non poſſunt hoc modo ſe habere quod actio unius terminetur ad materiam, & alterius ad formam; hoc tamen contingit in duobus agentibus ordinatis, quorum unum eſt inſtrumentum alterius. Actio enim principalis agentis ſe extendit quandoque ad aliquid ad quod non poteſt ſe extendere actio inſtrumenti. Natura autem eſt ſicut inſtrumentum quoddam divinæ virtutis, ut ſupra (art.8. ad 14. arg. & art. 7. in corp.) oſtenſum eſt. Unde non eſt inconveniens, ſi virtus divina ſola faciat animam rationalem, actione naturæ ſe extendente ſolum ad diſponendum corpus.

Ad viceſimumſecundum dicendum, quod intellectus in corpore exiſtens non indiget aliquo corporali, quod ad intelligendum ſimul cum intellectu ſit principium intellectualis operationis, ſicut accidit in viſu: nam principium viſionis non eſt viſus tantum, ſed oculus conſtans ex viſu, & pupilla. Indiget autem corpore tamquam obiecto, ſicut viſus indiget pariete in quo eſt color: nam phantaſmata comparantur ad intellectum, ut colores ad viſum, ſicut dicitur in III. de Anima (com. XVIII.) Et ex hoc eſt quod intellectus impeditur in intelligendo læſo organo phantaſiæ: quia quamdiu eſt in corpore indiget phantaſmatibus, non ſolum quaſi accipiens a phantaſmatibus dum acquirit ſcientiam, ſed etiam comparans ſpecies intelligibiles phantaſmatibus, dum utitur ſcientia acquiſita. Et propter hoc exempla in ſcientiis ſunt neceſſaria.

Et per hoc patet reſponſio ad viceſimumtertium, & viceſimumquartum.

Ad viceſimumquintum dicendum, quod illa ratio eſt Apollinaris, ut Gregorius Niſſenus dicit (Lib. de Anima cap. VI. a med.) Decipiebatur autem in hoc quod non diſtinguebat operationem naturæ, quæ eſt generatio prolis, cui Deus dat complementum, ab operatione voluntaria adulterii, in qua peccatum conſiſtit.

Ad viceſimumſextum dicendum, quod anima, cum ſit perfectior formis materialibus, poſſet ſibi ſimilem producere, ſi anima rationalis poſſet produci aliter quam per creationem, quod eſſe non poteſt: & hoc provenit ex eius perfectione, ut ex prædictis poteſt patere.

Ad viceſimumſeptimum dicendum, quod in ſolo Deo poteſt eſſe una natura in pluribus ſuppoſitis: & ideo ibi ſolummodo poteſt eſſe generatio ſine imperfectione mutationis, & diviſionis: unde nobiliores creaturæ, quæ ſunt indiviſibiles, nec ſubſtantialiter tranſmutantur, ſicut anima rationalis, & Angelus, non generantur; ſed inferiores creaturæ, quæ ſunt diviſibiles, & corruptibiles.

Ad viceſimumoctavum dicendum, quod virtus illa quæ eſt in ſemine, a Philoſopho voca-

vocatur intellectus, ut dicit Commentator in VII. Metaph. (com. xxxi.) propter quamdam ſimilitudinem: quia ſicut intellectus operatur abſque organo, ita & illa virtus.

Ad viceſimumnonum dicendum, quod verbum illud Philoſophi eſt intelligendum de anima ſenſibili, non de rationali.

ARTICULUS X.

Utrum anima rationalis ſit creata in corpore.

I. Part. quæſt. xc. *art.* 4. & cxviii. *art.* 3. & III. *diſt.* iii. *quæſt.* vi. *art.* 3.

Decimo quæritur, utrum anima rationalis ſit creata in corpore, vel extra corpus. Et videtur quod ſit creata extra corpus. Eorum enim quæ ſunt idem ſecundum ſpeciem, eſt idem modus prodeundi in eſſe. Sed animæ noſtræ ſunt eiuſdem ſpeciei cum anima Adæ. Anima autem Adæ fuit extra corpus cum Angelis creata, ut Auguſtinus dicit VII. ſuper Geneſ. ad lit. (cap. xxv. & xxvii.) Ergo & aliæ animæ humanæ extra corpus creantur.

2. Præterea Omne totum imperfectum eſt cui deeſt aliqua pars quæ ad eius perfectionem pertinet. Sed animæ rationales magis pertinent ad perfectionem univerſi quam etiam ſubſtantiæ corporales, cum ſubſtantia intellectualis ſit nobilior corporali ſubſtantia. Si ergo animæ rationales a principio non fuerunt omnes creatæ, ſed quotidie creantur, cum corpora generantur; ſequitur quod univerſum ſit imperfectum, ex eo quod deſunt ſibi nobiliſſimæ partes eius. Hoc videtur eſſe inconveniens. Ergo animæ rationales ſunt a principio extra corpora creatæ.

3. Præterea. Theatralibus ludis videtur eſſe ſimile, quod tunc univerſum deſtruatur, quando ad ultimam perfectionem devenerit. Sed mundus tunc finietur quando hominum generatio ceſſabit, & tunc completiſſima univerſi perfectio erit, ſi animæ ſimul creantur, cum corpora generantur. Ergo ſecundum hoc divina gubernatio, quæ mundum regit, erit ſimilis ludo; quod videtur eſſe abſurdum.

4. Sed dices, quod nihil prohibet perfectioni univerſi deeſſe aliquid ſecundum numerum, cum tamen quantum ad omnes eius ſpecies ſit completum. Sed contra. Species rerum ex hoc quod, quantum in ipſis eſt, perpetuitatem quamdam habent, pertinent ad eſſentialem perfectionem univerſi, utpote per ſe intentæ ab univerſi auctore. Individua vero, quæ non habent eſſe perpetuum, pertinent ad quamdam accidentalem univerſi perfectionem, utpote non propter ſe intenta, ſed propter ſpeciei conſervationem. Animæ autem rationales non ſolum ſecundum ſpeciem, ſed etiam ſecundum ſingula individua perpetuitatem habent. Ergo ſi a principio omnes animæ rationales defuerunt; ita fuit univerſum imperfectum, ac ſi aliquæ ſpecies univerſi defuiſſent.

5. Præterea. Macrobius ſuper ſomnium Scipionis (Lib I. parum poſt medium) duas portas in cælo poſuit: unam deorum, & aliam animarum, in Cancro ſcilicet, & Capricorno; per quarum alteram animæ ad corpus deſcendebant. Sed hoc non eſſet, niſi animæ extra corpus in cælo crearentur. Ergo animæ extra corpora creatæ ſunt.

6. Præterea. Cauſa efficiens præcedit tempore ſuum effectum. Sed anima eſt cauſa efficiens corporis, ut dicitur in II. de Anima (com. xxxvi.) Ergo eſt ante corpus, & ita non creatur in corpore.

7. Præterea. In Lib. de ſpiritu & anima (cap. xiii. a med.) dicitur, quod anima antequam corpori uniatur, habet iraſcibilitatem, & concupiſcibilitatem. Sed hæc non poſſunt eſſe in anima antequam anima ſit. Ergo anima eſt antequam corpori uniatur; & ita non creatur in corpore.

8. Præterea. Subſtantia animæ rationalis tempore non menſuratur: quia, ut dicitur in Lib. de cauſis (prop. ii.) eſt ſupra tempus: nec iterum menſuratur æternitate, quia hoc ſolius Dei eſt. In Lib. etiam de cauſis (loc. cit.) dicitur, quod anima eſt infra æternitatem. Ergo menſuratur ævo, ſicut & Angeli; & ita eadem eſt menſura durationis Angeli, & animæ. Cum ergo Angeli ſint creati a principio mundi, videtur quod etiam animæ tunc ſint creatæ, & non in corporibus.

9. Præterea. In ævo non eſt prius, & poſterius: alias a tempore non differret, ut quibuſdam videtur. Sed ſi Angeli ante animas eſſent creati, vel una anima poſt aliam crearetur, eſſet in ævo prius, & poſterius, cum menſura animæ ſit ævum, ut oſtenſum eſt. Ergo oportet omnes animas ſimul creari cum Angelis.

10. Præterea. Unitas loci atteſtatur unitati naturæ: unde & diverſorum corporum ſecundum naturam, diverſa ſunt loca. Sed Angeli, & animæ conveniunt in natura, cum ſint ſubſtantiæ ſpirituales, & intelle-

ctua-

ctuales. Ergo animæ creatæ ſunt in cælo empyreo, ſicut Angeli, & non in corporibus.

11. Præterea. Quanto aliqua ſubſtantia eſt ſubtilior, tanto ei altior locus debetur: unde ignis locus altior eſt quam aeris, vel aquæ. Sed anima eſt multo ſimplicior ſubſtantia quam aliquod corpus. Ergo videtur quod ſit creata ſupra omnia corpora, & non in corpore.

12. Præterea. Cuiuslibet rei ultima perfectio eſt ſecundum quod eſt in proprio loco; cum non ſit extra proprium locum niſi per violentiam quamdam. Sed ultima perfectio animæ eſt in cæleſti habitatione. Ergo ibi locus eſt congruens naturæ eius; & ita videtur quod ibi ſit creata.

13. Præterea. Geneſ. II. 2. dicitur: *Requievit Deus die ſeptimo ab omni opere quod patrarat*. Ex quo intelligi datur quod tunc Deus a novis creaturis creandis ceſſavit. Sed hoc non eſſet, ſi nunc quotidie animæ crearentur. Ergo animæ non creantur in corpore, ſed creatæ ſunt a principio extra corpus.

14. Præterea. Opus creationis præcedit opus propagationis. Hoc autem non eſſet, ſi ſimul animæ crearentur dum corpora propagantur. Ergo animæ ante corpora ſunt creatæ.

15. Præterea. Deus omnia ſecundum iuſtitiam operatur. Sed ſecundum iuſtitiam non dantur diverſa, & inæqualia niſi illis in quibus aliqua inæqualitas meriti præexiſtit. Cum ergo in nativitate hominum circa animas multa inæqualitas attendatur: tum ex hoc quod quædam uniuntur corporibus ad operationes animæ aptis, quædam vero ineptis: tum ex hoc quod quidam ex infidelibus naſcuntur, alii vero ex fidelibus, qui per ſacramentorum ſuſceptionem ſalvantur: videtur quod inæqualitas meriti in animabus præceſſerit: & ſic videtur quod animæ fuerint ante corpora.

16. Præterea. Ea quorum una eſt inceptio, videtur quod ſecundum eſſe dependeant ad invicem. Sed anima ſecundum eſſe ſuum non dependet a corpore: quod patet ex hoc quod corrupto corpore manet. Ergo nec anima ſimul incipit cum corpore.

17. Præterea. Ea quorum unum impedit alterum, non naturaliter uniuntur. Sed anima impeditur a ſua operatione a corpore: *corpus enim quod corrumpitur, aggravat animam*, ut dicitur Sapient. IX. 15. Ergo anima non naturaliter unitur corpori; & ita videtur quod prius fuerit corpori non unita quam uniretur.

Sed contra eſt quod dicitur in Libro de eccleſiaſt. dogmatibus (cap. XIII.) quod animæ ab initio inter ceteras intellectuales creaturas non ſimul creantur.

Præterea. Greg. Nyſſenus dicit (in Lib. de creatione hominis cap. XXIX. paulo a princ.) quod aſſertio utriuſque opinionis vituperatione non caret: & eorum qui prius vivere animas in ſuo quodam ſtatu, atque ordine fabulantur; & eorum qui eas poſt corpora creatas exiſtimant.

Præterea. Hieronymus dicit in ſymbolo fidei, quem compoſuit (Pelagius in expoſitione fidei ad Damaſum.) *Eorum condemnamus errorem qui dicunt, animas ante peccaſſe, vel in cælis converſatas fuiſſe, quam in corpora immitterentur*.

Præterea. Proprius actus fit in propria materia. Sed anima eſt proprius actus corporis. Ergo in corpore anima creatur.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut ſupra (a. 9.) dictum eſt, quorumdam opinio fuit, quod animæ omnes ſimul creatæ fuerunt extra corpus: cuius quidem opinionis falſitas poteſt ad præſens quatuor rationibus oſtendi. Quarum prima eſt, quod res creatæ ſunt a Deo in ſua perfectione naturali. Perfectum enim naturaliter præcedit imperfectum, ſecundum Philoſophum (de cæl. Lib. I. com. XII.) Et Boetius dicit (de conſ. Lib X. proſ. X.) quod natura a perfectis ſumit exordium. Anima autem non habet perfectionem ſuæ naturæ extra corpus, cum non ſit per ſeipſam ſpecies completa alicuius naturæ, ſed ſit pars humanæ naturæ: alias oporteret quod ex anima, & corpore non fieret unum niſi per accidens. Unde non fuit anima humana extra corpus creata. Quicumque autem poſuerunt animas extra corpore fuiſſe antequam corporibus unirentur, æſtimaverunt eas eſſe naturas perfectas, & quod naturalis perfectio animæ non eſt in hoc quod anima corpori uniretur, ſed uniretur ei accidentaliter, ſicut homo indumento; ſicut Plato dicebat, quod homo non eſt ex anima, & corpore, ſed eſt anima utens corpore. Et propter hoc omnes qui poſuerunt animas extra corpora creari, poſuerunt tranſcorporationem animarum; ut ſic anima exuta a corpore uno, alteri corpori uniretur, ſicut homo exutus uno veſtimento induit alterum. Secunda ratio eſt Avicennæ. Cum enim anima non ſit compoſita ex materia, & forma (diſtinguitur enim & a materia, & a compoſito in II. de Anima) diſtinctio animarum

marum

marum ab invicem eſſe non poſſet niſi ſecundum formalem differentiam, ſi ſolum ſecundum ſeipſas diſtinguerentur. Formalis autem differentia diverſitatem ſpeciei inducit. Diverſitas autem ſecundum numerum in eadem ſpecie ex differentia materiali procedit: quæ quidem animæ competere non poteſt ſecundum naturam ex qua fit, ſed ſecundum materiam in qua fit. Sic ergo ſolum ponere poſſumus plures animas humanas eiuſdem ſpeciei, numero diverſas eſſe, ſi a ſui principio corporibus uniantur, ut earum diſtinctio ex unione ad corpus quodammodo proveniat ſicut a materiali principio; quamvis ſicut ab efficiente principio talis diſtinctio ſit a Deo. Si vero extra corpora animæ humanæ fuiſſent creatæ, oportuiſſet eas eſſe ſpecie differentes, ſublato diſtinctionis materiali principio, ſicut & omnes ſubſtantiæ ſeparatæ a Philoſophis ponuntur ſpecie differentes. Tertia ratio eſt. Nam anima rationalis humana non differt ſecundum ſubſtantiam a ſenſibili, & vegetabili, ſicut ſuperius eſt oſtenſum: vegetabilis autem, & ſenſibilis animæ origo non poteſt eſſe niſi in corpore, cum ſint actus quarumdam partium corporis: unde nec anima rationalis poteſt niſi in corpore creari ſecundum naturæ ſuæ convenientiam, tamen abſque divinæ præiudicio poteſtatis. Quarta ratio eſt, quia ſi anima rationalis extra corpus creata fuit, & ibi habuit ſui eſſe naturalis complementum, impoſſibile eſt convenientem cauſam aſſignare unionis eius ad corpus. Non enim poteſt dici, quod proprio motu ſe corporibus adiunxit; cum videamus quod deſerere corpus non ſubiaceat animæ poteſtati; quod eſſet, ſi ex voluntate ſua corpori eſſet unita. Et præterea ſi ſunt creatæ omnino ſeparatæ, non poteſt dici quare unio corporis voluntatem ſeparatæ animæ illexiſſet. Nec iterum poteſt dici, quod poſt aliquos annorum circuitus, naturalis ei appetitus ſupervenerit corpori adhærendi, & quod ex operatione naturæ huiuſmodi unio ſit cauſata. Nam ea quæ certo temporis ſpatio ſecundum naturam aguntur, ad motum cæli reducuntur ſicut ad cauſam, per quam temporum ſpatia menſurantur. Animas autem ſeparatas non eſt poſſibile cæleſtium corporum motibus ſubiacere. Similiter non poteſt dici, quod a Deo ſint corpori alligatæ, ſi eas prius abſque corporibus creaviſſet. Si enim dicatur, quod ad earum perfectionem hoc fecit, non fuiſſet ratio quare abſque corporibus crearentur. Si vero in earum pœnam hoc factum eſt, ut corporibus quaſi quibuſdam carceribus intruderentur, ſicut Origenes dixit, propter peccata commiſſa, ſequeretur quod inſtitutio naturarum ex ſpiritualibus, & corporalibus ſubſtantiis compoſitarum, eſſet per accidens, & non ex prima Dei intentione: quod eſt contra id quod legitur Geneſ. 1. 31. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona*: ubi manifeſte oſtenditur bonitatem Dei, & non malitiam cuiuſcumque creaturæ fuiſſe cauſam bonorum operum condendorum.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus in Lib. ſuper Gen. ad lit. & præcipue inquirendo de origine animæ, loquitur magis inveſtigando quam aſſerendo, ſicut ipſemet dicit.

Ad ſecundum dicendum, quod univerſum in ſui principio fuit perfectum quantum ad ſpecies, & non quantum ad omnia individua; vel quantum ad cauſas rerum naturalium, ex quibus poſſunt poſtmodum alia propagari, non quantum ad omnes effectus. Animæ vero rationales quamvis non fiant a cauſis naturalibus; tamen corpora, quibus divinitus infunduntur ſicut ſibi connaturalibus, per operationem naturæ fiunt.

Ad tertium dicendum, quod in ludo non quæritur aliquid propter ludum. Sed ex motu quo Deus creaturas corporales movet, quæritur aliquid propter ipſum motum, ſcilicet completus numerus electorum: quo habito motus ceſſabit; licet non ſubſtantia mundi.

Ad quartum dicendum, quod multitudo animarum pertinet ad eſſentialem perfectionem univerſi ultimam, ſed non primam; cum tota corporum mundi tranſmutatio ordinetur quodammodo ad animarum multiplicationem; ad quam requiritur corporum multiplicatio, ut oſtenſum eſt (in corp.)

Ad quintum dicendum, quod Platonici ponebant naturam animarum per ſe eſſe completam, & accidentaliter corporibus uniri: unde etiam ponebant tranſitum animarum de corpore ad corpus. Ad quod ponendum præcipue inducebantur per hoc quod ponebant humanas animas immortales, & generationem numquam deficere. Unde ad infinitatem animarum removendam, ponebant fieri quemdam circulum; ut animæ prius exeuntes iterato unirentur. Et ſecundum hanc opinionem, quæ erronea eſt, Macrobius loquitur: unde ejus auctoritas in hac parte non eſt recipienda.

Ad

Digitized by Google

Ad ſextum dicendum, quod Philoſophus in II de Anima (loc. cit.) non dicit animam, efficientem eſſe cauſam corporis, ſed cauſam unde eſt principium motus, inquantum eſt principium motus localis in corpore, & augmenti, & aliorum huiuſmodi, ut ipſemet exponit ibidem.

Ad ſeptimum dicendum, quod in auctoritate illa intelligitur iraſcibilitas, & concupiſcibilitas ineſſe animæ prius quam corpori uniretur, natura, non tempore: quia anima hoc non habet a corpore, ſed potius corpus ab anima.

Ad octavum dicendum, quod anima menſuratur tempore ſecundum eſſe quo unitur corpori; quamvis prout conſideratur ut ſubſtantia quædam ſpiritualis, menſuretur ævo. Non tamen oportet quod tunc inceperit ævo menſurari quando & Angeli.

Ad nonum dicendum, quod licet ævum non habeat prius, & poſterius quantum ad ea quæ menſurat, nihil tamen prohibet quin unum altero prius ævo participet.

Ad decimum dicendum, quod licet Angelus, & anima conveniant in natura intellectuali; differunt tamen in hoc quod Angelus eſt quædam natura in ſe completa, unde per ſe creari potuit; anima vero, cum perfectionem ſuæ naturæ habeat in hoc quod corpori unitur, non debuit in cælo, ſed in corpore, cuius eſt perfectio, creari.

Ad undecimum dicendum, quod anima licet ſit ſecundum ſe (*a*) ſimplicior omni corpore; tamen eſt forma & perfectio corporis ex elementis compoſiti, cuius locus eſt circa medium, cum quo ſimul oportet eam hic creari.

Ad duodecimum dicendum, quod prima perfectio animæ attenditur ſecundum eſſe ſuum naturale: quæ quidem perfectio conſiſtit in unione eius ad corpus: & ideo a principio debuit in loco corporis creari. Ultima autem perfectio eius eſt in hoc quod communicat cum ſubſtantiis aliis intellectualibus; & illa perfectio dabitur ei in cælo.

Ad decimumtertium dicendum, quod animæ quæ modo creantur, licet ſint novæ creaturæ ſecundum numerum, tamen ſunt antiquæ ſecundum ſpeciem ſuam: præceſſerunt enim in operibus ſex dierum in ſuo ſimili ſecundum ſpeciem, id eſt in animabus primorum parentum.

Ad decimumquartum dicendum, quod opus creationis quo naturæ principia inſtituuntur, oportet præcedere opus propagationis. Non autem tale opus eſt animarum creatio.

Ad decimumquintum dicendum eſt, quod ad iuſtitiam pertinet reddere debitum: unde contra iuſtitiam ſit, ſi inæqualia (*b*) æqualibus dantur, quando debita redduntur, non autem quando gratis aliqua dantur: quod convenit in creatione animarum. Vel poteſt dici, quod iſta diverſitas non procedit ex diverſo merito animarum, ſed ex diverſa diſpoſitione corporum: unde & Plato dicebat (in dialog. x. de legibus a medio) quod formæ infunduntur a Deo ſecundum merita materiæ.

Ad decimumſextum dicendum, quod licet anima dependeat a corpore quantum ad ſui principium, ut in perfectione ſuæ naturæ incipiat, tamen quantum ad ſui finem non dependet a corpore: quia acquiritur ſibi eſſe in corpore ut rei ſubſiſtenti: unde destructo corpore nihilominus manet in ſuo eſſe, licet non in completione ſuæ naturæ, quam habet in unione ad corpus.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod natura corporis non aggravat animam, ſed eius corruptio, ut ex ipſa auctoritate oſtenditur.

ARTICULUS XI.

Utrum anima ſenſibilis, vel vegetabilis ſit per creationem, vel traducatur ex ſemine.

I. P. quæſt. CXVIII. *art.* I. & I. *diſt.* XVIII. *quæſt.* II. *art.* 3. & II. *cont. gent. cap.* LXXXVI.

Undecimo quæritur, utrum anima ſenſibilis ſit per creationem, vel traducatur ex ſemine. Et videtur quod ſic, hac ratione. Eorum enim quæ ſunt eiuſdem rationis, eſt idem modus prodeundi in eſſe. Sed anima ſenſibilis, & vegetabilis in homine eſt, & in brutis, & in plantis eiuſdem ſpeciei, vel rationis. In homine autem ſunt per creationem, cum ſint eiuſdem ſubſtantiæ cum anima rationali, quæ eſt per creationem, ut oſtenſum eſt (art. 9.) Ergo etiam in brutis, & in plantis vegetabilis, & ſenſibilis ſunt per creationem.

2. Sed dices, quod anima ſenſibilis, & vegetabilis eſt in plantis, & brutis ut forma, & perfectio; in hominibus autem ut diſpoſitio. Sed contra. Quanto aliquid eſt nobilius, tanto nobiliori modo exit in eſſe. Sed nobilius eſt eſſe formam, & perfectio-

K nem

(*a*) *Al.* ſimpliciter. (*b*) *Al.* inæqualibus.

nem quam eſſe diſpoſitionem. Si ergo anima ſenſibilis, & vegetabilis in hominibus, in quibus ſunt ut diſpoſitiones, exeunt in eſſe per creationem, qui eſt nobiliſſimus modus prodeundi in eſſe, cum nobiliſſimæ creaturæ hoc modo eſſe incipiant; videtur quod multo magis in plantis, & brutis ſint productæ per creationem.

3. Præterea. In I. Phyſ. (com. XVII.) dicit Philoſophus: *Quod vere eſt, ideſt ſubſtantia, nulli eſt accidens*. Si ergo anima ſenſibilis, & vegetabilis ſunt in brutis, & in plantis ut formæ ſubſtantiales, non poſſunt eſſe in homine ut diſpoſitiones accidentales.

4. Præterea. Ex virtute generantis producitur aliquid in eſſe in rebus viventibus per virtutem quæ eſt in ſemine. Sed in ſemine non eſt anima ſenſibilis, vel vegetabilis in actu. Cum ergo nihil agat niſi ſecundum quod eſt in actu, videtur quod ex virtute ſeminis non poſſit produci anima ſenſibilis, vel vegetabilis; & ita nec per generationem, ſed per creationem.

5. Sed dices, quod virtus quæ eſt in ſemine, licet non ſit anima ſenſibilis actu, agit tamen in virtute animæ ſenſibilis, quæ erat in patre, a quo ſemen deciditur. Sed contra. Quod agit in virtute alterius, agit ut inſtrumentum illius. Inſtrumentum autem non movet niſi motum: movens autem, & motum oportet eſſe ſimul, ut probatur VII. Phyſ. (a com. x. uſque ad XIII.) Cum ergo virtus quæ eſt in ſemine, non ſit coniuncta animæ ſenſibili generantis, videtur quod non poſſit agere ut inſtrumentum eius, nec in virtute illius.

6. Præterea. Inſtrumentum ſe habet ad principale agens ſicut virtus mota, & imperata ad virtutem motivam, & imperantem, quæ eſt vis appetitiva, & motiva. Sed virtus mota imperata non movet, ſi ſeparetur a motiva imperante, ut patet in partibus animalis deciſis. Ergo nec virtus quæ eſt in ſemine deciſo, poteſt operari in virtute generantis.

7. Præterea. Quando effectus deficit a perfectione cauſæ, non poteſt ſe extendere in propriam cauſæ actionem: diverſitati enim naturarum atteſtatur diverſitas actionum. Sed virtus quæ eſt in ſemine, etſi ſit effectus animæ ſenſibilis generantis, tamen conſtat quod deficit a perfectione ipſius. Ergo non poteſt in actionem quæ proprie competeret animæ ſenſibili, ſcilicet producere animam ſibi ſimilem in ſpecie.

8. Præterea. Ad corruptionem ſubiecti ſequitur corruptio formæ & virtutis. Sed ſperma in proceſſu generationis corrumpitur, & aliam formam recipit, ut Avicenna dicit. Ergo virtus illa corrumpitur quæ erat in ſemine: non ergo per eam poteſt produci anima ſenſibilis in eſſe.

9. Præterea. Natura inferior non agit niſi mediante calore, & aliis qualitatibus activis, & paſſivis. Sed calor non poteſt producere animam ſenſibilem in eſſe: quia nihil agit ultra ſuam ſpeciem; nec poteſt eſſe factum nobilius faciente. Ergo anima ſenſibilis, vel vegetabilis non poteſt educi in eſſe per aliquod agens naturale; & ita eſt a creatione.

10. Præterea. Agens materiale non agit influendo, ſed materiam tranſmutando. Sed per tranſmutationem materiæ non pervenitur niſi ad formam accidentalem. Ergo per agens naturale non poteſt produci anima ſenſibilis, & vegetabilis, quæ ſunt formæ ſubſtantiales.

11. Præterea. Anima ſenſibilis, vel vegetabilis habent quamdam quidditatem, quæ quidditas eſt ab alio facta. Hæc autem quidditas non erat ante generationem, niſi quia materia poterat eam habere. Ergo oportet quod producatur ab aliquo agente quod operetur non ex materia; & huiuſmodi eſt ſolus Deus creans.

12. Præterea. Animalia generata ex ſemine, ſunt nobiliora animalibus ex putrefactione generatis, utpote perfectiora, & ſibi ſimilium generativa. Sed in animalibus ex putrefactione generatis animæ ſunt a creatione: non enim eſt dare aliquod agens ſimile in ſpecie a quo in eſſe producantur. Ergo videtur multo fortius quod animæ animalium ex ſemine generatorum ſint a creatione.

13. Sed dices, quod per virtutem cæleſtis corporis producitur anima ſenſibilis in animalibus ex putrefactione generatis, ſicut & in aliis per virtutem formativam in ſemine. Sed contra. Sicut dicit Auguſtinus in Lib. de vera religione (cap. lv.) ſubſtantia vivens præeminet cuilibet ſubſtantiæ non viventi. Sed corpus cæleſte non eſt ſubſtantia vivens, cum ſit inanimatum. Ergo eius virtute produci non poteſt anima ſenſibilis, quæ eſt principium vitæ.

14. Sed dices, quod corpus cæleſte poteſt eſſe cauſa animæ ſenſibilis, prout agit in virtute intellectualis ſubſtantiæ, quæ ipſum movet. Sed contra. Quod recipitur in alio, eſt in eo per modum recipientis, & non per modum ſui. Si ergo virtus intellectualis

ſis ſubſtantiæ recipitur in corpore cæleſti non vivente, non erit ibi ut virtus vitalis, quæ poſſit eſſe principium vitæ.

15. Præterea. Subſtantia intellectualis non ſolum vivit, ſed etiam intelligit. Si ergo per eius virtutem corpus cæleſte ab ea motum poteſt conferre vitam, pari ratione conferre poterit intellectum; & ita anima rationalis erit a generante; quod eſt falſum.

16. Præterea. Si anima ſenſibilis eſt ab aliquo agente naturali, & non per creationem, aut ergo producetur a corpore, aut ab anima. Sed non a corpore, quia ſic corpus ageret ultra ſuam ſpeciem: nec iterum ab anima: quia vel oporteret totam animam patris in filium transfundi, & ſic pater abſque anima remaneret; vel quo ad partem eius, & ſic in patre non remaneret tota anima: quorum utrumque eſt falſum. Ergo anima ſenſibilis non eſt a generante, ſed a creante.

17. Præterea. Commentator dicit in III. de Anima, quod nulla virtus cognoſcitiva eſt ab actione elementorum commixtorum. Sed anima ſenſibilis eſt virtus cognoſcitiva. Ergo non eſt ab actione elementorum; & ita nec per actionem naturæ, cum nulla actio naturæ in iſtis inferioribus ſit abſque actione elementorum.

18. Præterea. Nulla forma poteſt eſſe movens, quæ non eſt ſubſiſtens: unde formæ elementorum ſecundum Philoſophum in VIII. Phyſ. (com. XXVIII. & XXX.) non ſunt moventes; ſed generans, & removens prohibens. Sed anima ſenſibilis eſt movens, cum omne animal a ſua anima moveatur. Ergo anima ſenſibilis non eſt forma tantum, ſed eſt ſubſtantia per ſe exiſtens. Conſtat etiam quod non eſt ex materia, & forma compoſita. Omnis autem talis ſubſtantia educitur in eſſe per creationem, & non aliter. Ergo anima ſenſibilis educitur in eſſe per creationem.

19. Sed dices, quod anima ſenſibilis non movet per ſe corpus, ſed ipſum corpus animatum movet ſeipſum. Contra Philoſophus probat in VIII. Phyſic. quod in quolibet movente ſeipſum oportet unam partem eſſe quæ ſit movens tantum, & alteram quæ ſit mota. Sed corpus non poteſt eſſe movens tantum, quia nullum corpus movet niſi motum. Ergo oportet quod anima ſit movens tantum; & ita ſenſibilis anima habet operationem, in qua non communicat ſibi corpus; & ſic anima ſenſibilis erit ſubſtantia ſubſiſtens.

20. Sed dices, quod anima ſenſibilis movet ſecundum imperium appetitivæ virtutis, cuius actus communiter eſt animæ, & corporis. Sed contra. In animali non ſolum movet vis quæ imperat motum, ſed etiam eſt ibi vis exequens motum; cuius operatio non poterit eſſe animæ & corpori communis, rationibus prædictis: & ſic oportet quod anima ſenſibilis aliquam operationem per ſe habeat. Ergo eſt ſubſtantia per ſe ſubſiſtens; & ita per creationem educitur in eſſe, & non per generationem naturalem.

Sed contra eſt, quod dicitur Geneſ. 1. 20. *Producant aquæ reptile animæ viventis*: & ita videtur quod animæ ſenſibiles reptilium, & aliorum animalium ſint ex actione corporalium elementorum.

Præterea. Sicut ſe habet corpus patris ad eius animam, ita & corpus filii ad eius animam. Ergo commutatim ſicut ſe habet corpus filii ad corpus patris, ita & anima filii ad animam patris. Sed corpus filii traducitur a corpore patris. Ergo anima filii traducitur ab anima patris.

Reſpondeo dicendum, quod circa productionem formarum ſubſtantialium, Philoſophorum opiniones diverſificantur. (*a*) Nam quidam dixerunt, quod agens naturale ſolummodo diſponit materiam; forma autem, quæ eſt ultima perfectio, provenit a principiis ſupernaturalibus. Quæ quidem opinio ex duobus præcipue oſtenditur eſſe falſa. Primo quidem ex hoc quod cum eſſe formarum naturalium, & corporalium non conſiſtat niſi in unione ad materiam; eiuſdem agentis eſſe videtur eas producere, cuius eſt materiam tranſmutare. Secundo quia cum huiuſmodi formæ non excedant virtutem, & ordinem, & facultatem principiorum agentium in natura, nulla videtur neceſſitas, eorum originem in principia reducere altiora: unde Philoſophus dicit in VII. Metaph. (com. XXVIII.) quod caro, & os generantur a forma, quæ eſt in his carnibus, & in his oſſibus: ſecundum cuius ſententiam non ſolum agens naturale diſponit materiam, ſed educit formam in actum, e converſo primæ opinioni. Ab hac autem generalitate formarum oportet excludere animam rationalem. Ipſa enim eſt ſubſtantia per ſe ſubſiſtens: unde eſſe ſuum non conſiſtit tantum in hoc quod eſt materiæ uniri; alias ſeparari non poſſet; quod falſum eſſe etiam eius operatio oſtendit, quæ eſt animæ ſecundum ſeipſam abſque corporis communione. Nec poteſt aliter operari quam ſit. Quod enim per ſe

(*a*) *Al.* Namque dixerunt.

non eſt, per ſe non operatur. Et iterum intellectualis natura totum ordinem, & facultatem excedit materialium, & corporalium principiorum; cum intellectus intelligendo omnem corporalem naturam tranſcendere poſſit: quod non eſſet, ſi eius natura infra limites corporalis naturæ contineretur. Neutrum autem horum de anima ſenſibili, vel vegetabili dici poteſt. Eſſe autem huiuſmodi animarum non poteſt conſiſtere niſi in unione ad corpus: quod eorum operationes oſtendunt, quæ ſine organo corporali eſſe non poſſunt: unde nec eſſe earum eſt eis abſolute ſine dependentia ad corpus. Propter quod nec a corpore ſeparari poſſunt, nec iterum in eſſe produci, niſi quatenus producatur corpus in eſſe. Unde ſicut producitur corpus per actum naturæ generantis, ita & animæ prædictæ. Ponere autem eas ſeorſum per creationem fieri, videtur redire in opinionem eorum qui ponebant huiuſmodi animas poſt corpora remanere, cum utrum que ſimul in Lib. de eccl. dogmatibus con demnetur. Huiuſmodi etiam animæ ordinem principiorum naturalium non excedunt. Et hoc patet earum operationes conſiderantibus Nam ſecundum ordinem naturarum ſunt etiam ordines actionum. Invenimus autem quaſdam formas quæ ſe ulterius non exten dunt quam ad id quod per principia mate rialia fieri poteſt; ſicut formæ elementares, & mixtorum corporum, quæ non agunt ultra actionem calidi, & frigidi: unde ſunt penitus materiæ immerſæ. Anima vero vegetabilis, licet non agat niſi mediantibus qualitatibus prædictis, attingit tamen operatio eius ad aliquid in quod qualitates prædictæ ſe non extendunt, videlicet ad producendum carnem, & os, & ad præfigendum terminum augmento, & ad huiuſmodi: unde & adhuc detinetur infra ordinem materialium principiorum, licet non quantum formæ præmiſſæ. Anima vero ſenſibilis non agit per virtutem calidi, & frigidi de neceſſitate, ut patet in actione viſus, & imaginationis, & huiuſmodi; quamvis ad huiuſmodi operationes requiratur determinatum temperamentum calidi, & frigidi ad conſtitutionem organorum, ſine quibus actiones prædictæ non fiunt: unde non totaliter tranſcendit ordinem materialium principiorum, quamvis ad ea non tantum deprimatur, quantum formæ prædictæ. Anima vero rationalis etiam agit actionem ad quam virtus calidi, & frigidi non ſe extendit; nec eam exercet per virtutem calidi, & frigidi; nec organo etiam corporali: unde ipſa ſola tranſcendit ordinem naturalium principiorum; non autem anima ſenſibilis in brutis, vel vegetabilis in plantis.

Ad primum ergo dicendum, quod licet anima ſenſibilis in hominibus & brutis ſit eiuſdem rationis ſecundum genus, non tamen eſt eiuſdem rationis ſecundum ſpeciem; ſicut nec idem animal ſpecie eſt homo, & brutum: unde & operationes animæ ſenſibilis ſunt multo nobiliores in homine quam in brutis, ut patet in tactu, & in apprehenſivis interioribus. Nec oportet eorum quæ ſunt in genere, ſi ſpecie differant, eſſe unum modum procedendi in eſſe, ut patet per animalia generata ex ſemine, & ex putrefactione, quæ in genere conveniunt, & ſpecie differunt.

Ad ſecundum dicendum, quod in homine non dicitur anima ſenſibilis, ut diſpoſitio, quaſi ſit aliud in ſubſtantia ab anima rationali, & ſit diſpoſitio ad ipſam; ſed quia non diſtinguitur ſenſibile a rationali in homine, niſi ſicut potentia a potentia. Anima vero ſenſibilis in bruto diſtinguitur ab anima rationali hominis, ſicut una forma ſubſtantialis ab alia. Et tamen ſicut potentia ſenſibilis in homine, & vegetabilis fluunt ab eſſentia animæ; ita & in brutis, & in plantis. Sed in hoc differunt, quia in plantis non fluunt ab eſſentia animæ niſi potentiæ vegetabiles, & ideo ab eis anima denominatur; in brutis vero non ſolum vegetabiles, ſed etiam ſenſibiles, a quibus denominatur eorum anima; in homine vero præter has etiam intellectualis, a quibus denominatur.

Ad tertium dicendum, quod ſubſtantia, a qua potentia ſenſibilis fluit, tam in brutis quam in hominibus eſt forma ſubſtantialis; potentia vero utrobique eſt accidens.

Ad quartum dicendum, quod anima ſenſibilis non eſt actu in ſemine ſecundum propriam ſpeciem, ſed ſicut in virtute activa; ſicut domus in actu eſt in mente artificis ut in virtute activa; & ſicut formæ corporales ſunt in virtutibus cæleſtibus.

Ad quintum dicendum, quod inſtrumentum intelligitur moveri a principali agente, quamdiu retinet virtutem a principali agente impreſſam: unde ſagitta tamdiu movetur a proiiciente, quamdiu manet vis impulſus proiicientis. Sicut etiam generatum tamdiu movetur a generante in gravibus, & levibus, quamdiu retinet formam ſibi traditam a generante: unde & ſemen tamdiu intelligitur moveri ab anima generantis, quamdiu remanet ibi virtus impreſſa ab anima.

nima, licet corporaliter ſit diviſum. Oportet autem movens, & motum eſſe ſimul quantum ad motus principium, non tamen quantum ad totum motum, ut apparet in proiectis,

Ad ſextum dicendum, quod vis appetitiva animæ non habet imperium niſi ſuper corpus unitum: unde pars deciſa non obedit animæ appetitivæ ad votum. Sed ſemen non movetur ab anima generantis per imperium, ſed per cuiuſdam virtutis transfuſionem, quæ in ſemine manet etiam poſtquam fuerit deciſum.

Ad ſeptimum dicendum, quod anima ſenſibilis, & vegetabilis de potentia materiæ educuntur, ſicut & formæ aliæ materiales, ad quarum productionem requiritur virtus materiam transmutans. Virtus autem quæ eſt in ſemine, licet deficiat ab aliis actionibus animæ, hanc tamen habet. Sicut enim per animam materia tranſmutatur, ut convertatur in totum in actione nutrimenti; ita & per virtutem prædictam tranſmutatur materia, ut generetur conceptum: unde nihil prohibet quin virtus prædicta operetur quantum ad hoc ad actionem animæ ſenſibilis in virtute ipſius.

Ad octavum dicendum, quod virtus prædicta radicatur in ſpiritu, qui in ſemine includitur, ſicut in ſubiecto. Fere autem totum ſemen, ut dicit Avicenna, in ſpiritum convertitur. Unde licet corpulenta materia, ex qua conceptum formatur, multoties per generationem tranſmutetur, non tamen virtutis prædictæ ſubiectum deſtruitur.

Ad nonum dicendum, quod ſicut calor agit ut inſtrumentum formæ ſubſtantialis ignis, ita nihil prohibet quin agat ut inſtrumentum animæ ſenſibilis ad educendum animam ſenſibilem in actum, non quod propria virtute hoc poſſit.

Ad decimum dicendum, quod materia tranſmutatur non tantum tranſmutatione accidentali, ſed etiam ſubſtantiali: utraque enim forma in materiæ potentia præexiſtit: unde agens naturale, quod materiam tranſmutat, non ſolum eſt cauſa formæ accidentalis, ſed etiam ſubſtantialis.

Ad decimumprimum dicendum, quod anima ſenſibilis, cum non ſit res ſubſiſtens, non eſt quidditas, ſicut nec aliæ formæ materiales, ſed eſt pars quidditatis, & eſſe ſuum eſt in concretione ad materiam: unde nihil aliud eſt animam ſenſibilem produci, quam materiam de potentia in actum tranſmutari.

Ad decimumſecundum dicendum, quod quanto aliquid eſt imperfectius, tanto ad eius conſtitutionem pauciora requiruntur. Unde cum animalia ex putrefactione generata, ſint imperfectiora animalibus quæ ex ſemine generantur, in animalibus ex putrefactione generatis ſufficit ſola virtus cæleſtis corporis, quæ etiam in ſemine operatur, licet non ſufficiat ſine virtute animæ ad producendum animalia ex ſemine generata: virtus enim cæleſtis corporis in inferioribus corporibus relinquitur, inquantum ab eo tranſmutantur, ſicut a primo alterante. Et propter hoc dicit Philoſophus in Libro de animalibus, quod omnia corpora inferiora ſunt plena virtutibus animæ. Cælum autem, licet non ſit ſimile in ſpecie cum huiuſmodi animalibus ex putrefactione generatis, eſt tamen ſimilitudo quantum ad hoc quod effectus in cauſa activa virtualiter præexiſtit.

Ad decimumtertium dicendum, quod corpus cæleſte etſi non ſit vivum, agit tamen in virtute ſubſtantiæ viventis, a qua movetur, ſive ſit Angelus, ſive ſit Deus. Secundum Philoſophos tamen ponitur corpus cæleſte animatum, & vivum.

Ad decimumquartum dicendum, quod virtus ſubſtantiæ ſpiritualis moventis relinquitur in corpore cæleſti, & motu eius, non ſicuti forma habens eſſe completum in natura, ſed per modum intentionis; ſicut virtur artis eſt in inſtrumento artificis.

Ad decimumquintum dicendum eſt, quod anima rationalis, ut dictum eſt, excedit totum ordinem corporalium principiorum: unde nullum corpus poteſt agere etiam ut inſtrumentum ad eius productionem.

Ad decimumſextum dicendum, quod anima ſenſibilis producitur in concepto non per actionem corporis, nec per deciſionem animæ, ſed per actionem virtutis formativæ, quæ eſt in ſemine ab anima generante, ut dictum eſt.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod virtus cognoſcitiva negatur eſſe ab actione elementorum, quaſi elementorum virtutes ad eam cauſandam ſufficiant, ſicut ſufficiunt ad cauſandam duritiem, & mollitiem. Non autem negatur quin inſtrumentaliter aliquo modo cooperari poſſit.

Ad decimumoctavum dicendum, quod anima ſenſibilis movet per appetitum. Actio vero appetitus ſenſibilis non eſt animæ tantum, ſed compoſiti: unde talis vis habet determinatum organum. Unde non oportet pone-

ponere, quod anima ſenſibilis aliquam operationem habeat abſque corporis communione.

Ad decimumnonum dicendum, quod corpus poteſt movere quaſi non motum illa ſpecie motus qua movet, licet non poſſit movere niſi aliquo modo motum: corpus enim cæli alterat non alteratum, ſed localiter motum; & ſimiliter organum virtutis appetitivæ movet localiter, non localiter motum, ſed aliquo modo alteratum. Operatio enim appetitivæ ſenſibilis ſine corporali alteratione non contingit, ſicut patet in ira, & in huiuſmodi paſſionibus.

Ad viceſimum dicendum, quod vis motiva exequens motum eſt magis diſpoſitio mobilis, qua natum eſt moveri a tali motore, quam ſit per ſe movens.

ARTICULUS XII.

Utrum anima ſenſibilis, vel vegetabilis ſit in ſemine a principio quando deciditur.

DUodecimo quæritur, utrum anima ſenſibilis, vel vegetabilis ſit in ſemine a principio quando deciditur. Et videtur quod ſic. Quia, ut Gregorius Niſſenus dicit (Lib. de creat. hominis cap. XXVI. paulo a princ.) *utriuſque opinionis aſſertio vituperatione non caret, & eorum qui prius vivere animas in ſuo quodam ſtatu, atque ordine fabulantur, & eorum qui eas poſt corpora creatas exiſtimant*. Sed ſi anima in ſemine non fuit in ſui principio, oportet eam fieri poſt corpus. Ergo anima a principio fuit in ſemine.

2. Præterea. Si anima ſenſibilis a principio non fuit in ſemine, ſicut nec rationalis; eadem ratio erit de ſenſibili, & rationali. Sed anima rationalis eſt a creatione. Ergo & anima ſenſibilis eſt a creatione; cuius contrarium eſt oſtenſum.

3. Præterea. Philoſophus dicit in XVI. de animalibus (II. de gener. animal. cap. IV.) quod virtus quæ eſt in ſemine, eſt ſicut filius de domo patris egrediens. Sed filius eſt eiuſdem ſpeciei cum patre. Ergo & illa virtus quæ eſt in ſemine, eſt eiuſdem ſpeciei cum anima ſenſibili, a qua derivatur.

4. Præterea. Philoſophus dicit in XVI. de animalibus (ubi ſup.) quod virtus illa eſt ſicut ars, quæ ſi in materia eſſet, ad perfectionem artificiati operaretur. Sed in arte eſt ſpecies artificiati. Ergo & in illa virtute ſeminis eſt ſpecies animæ ſenſibilis, qua per ſemen producitur.

5. Præterea. Deciſio ſeminis eſt naturalis, deciſio vero animalis anuloſi eſt contra naturam. Sed in parte animalis anuloſi deciſi eſt anima, ut Philoſophus dicit. Ergo multo magis eſt in ſemine deciſo.

6. Præterea. Philoſophus dicit in XVI. de animalibus (ibid.) quod mas in generatione animalis dat animam. Sed nihil eſt egrediens a patre niſi ſemen. Ergo anima eſt in ſemine.

7. Præterea. Accidens non transfunditur niſi per transfuſionem ſubiecti. Sed aliquæ ægritudines transfunduntur a parentibus in filios, ſicut lepra, & podagra, & huiuſmodi. Ergo & eorum ſubſtantia transfunditur. Hæc autem non ſunt ſine anima. Ergo anima eſt a principio in ſemine.

8. Præterea. Hippocrates dicit, quod per deciſionem venæ quæ eſt iuxta aures, generatio impeditur. Hoc autem non eſſet, niſi ſemen decideretur a toto corpore, quaſi actu per prius exiſtens. Ergo cum id quod eſt actu pars animalis, habeat animam, videtur quod ſemen a principio habeat animam.

9. Præterea. Idem dicit, quod equus quidam propter nimium coitum inventus eſt ſine cerebro. Hoc autem non eſſet, niſi ſemen decideretur ab eo quod eſt actu pars. Ergo idem quod prius.

10. Præterea. Quod eſt ſuperfluum, non eſt de ſubſtantia rei. Si ergo ſemen ſit ſuperfluum, non erit de ſubſtantia generantis; & ita filius, qui eſt ex ſemine, non erit de ſubſtantia patris: quod eſt inconveniens. Ergo ſemen eſt de ſubſtantia generantis; & ita eſt ibi anima in actu.

11. Præterea. Omne quod caret anima, eſt inanimatum. Si ergo ſemen caret anima, erit inanimatum; & ſic corpus inanimatum tranſmutabitur, & fiet animatum: quod videtur inconveniens. Ergo anima eſt a principio in ſemine.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in Lib. II. de Anima (text. 8.) quod ſemen, & fructus eſt in tali potentia ad animam, quæ eſt abiiciens animam.

Præterea. Si ſemen a principio habet animam, hoc non videtur eſſe poſſibile niſi duobus modis: vel quod tota anima generantis in ſemen tranſeat; vel quod pars eius. Utrumque autem horum videtur eſſe inconveniens: quia ex primo ſequitur quod non remaneat anima in patre; ex ſecundo autem ſequitur quod non remaneat ibi tota. Ergo ani-

anima non eſt in ſemine a principio.

Reſpondeo dicendum, quod opinio quorumdam fuit, quod anima a principio deciſionis eſſet in ſemine, volentes quod ſicut corpus divideretur a corpore, ita ſimul anima propagaretur ab anima, ut ſtatim cum corporis particula eſſet etiam ibi anima. Hæc autem opinio non videtur eſſe vera: quia ſecundum quod Philoſophus probat in XV. de animalibus (Lib. I. de gener. animal. cap XVIII. & XIX.) ſemen non deciditur ab eo quod fuit actu pars, ſed quod fuit ſuperfluum ultimæ digeſtionis, quod nondum erat ultima aſſimilatione aſſimilatum. Nulla autem corporis pars eſt actu per animam perfecta, niſi ſit ultima aſſimilatione aſſimilata: unde ſemen ante deciſionem nondum erat perfectum per animam, ita quod anima eſſet forma eius; erat tamen ibi aliqua virtus, ſecundum quam iam per actionem animæ erat alteratum, & deductum ad diſpoſitionem propinquam ultimæ aſſimilationi: unde & poſtquam deciſum eſt, non eſt ibi anima, ſed aliqua virtus animæ. Et propter hoc in XVI. de animalibus (II. de gener. animal. cap. III.) Philoſophus dicit, quod in ſemine eſt virtus principii animæ. Et præterea ſi anima eſſet in ſemine a principio, aut eſſet ibi habens actu ſpeciem animæ, aut non, ſed ut quædam virtus, quæ converteretur poſtmodum in animam. Primum eſſe non poteſt: quia cum anima ſit actus corporis organici, ante qualemcumque organizationem, corpus ſuſceptivum animæ eſſe non poteſt. Et etiam ſic ſequitur quod totum id quod agit in ſeminibus, non eſt niſi quædam diſpoſitio materiæ, & per conſequens non eſſet generatio; cum generatio non ſequatur, ſed præcedat formam ſubſtantialem. Niſi forte dicatur, quod corporis ſit alia forma ſubſtantialis præter animam: ex quo ſequitur quod anima non ſubſtantialiter corpori uniretur, utpote adveniens corpori, poſtquam eſt iam per aliam formam hoc aliquid conſtitutum. Sequeretur ulterius quod generatio viventis non eſſet generatio, ſed deciſio quædam; ſicut pars ligni ſeparatur a ligno, ut ſit actu lignum. Secunda pars diviſionis prædictæ eſſe non poteſt: quia ſecundum hoc ſequeretur quod forma ſubſtantialis non ſubito, ſed ſucceſſive in materia proveniret; & ſic in ſubſtantia eſſet motus, ſicut in quantitate, & qualitate; quod eſt contra Philoſophum in V. Phyſ. (com. XVIII. & præc.) & etiam formæ ſubſtantiales reciperent magis & minus; quod eſt impoſſibile. Unde relinquitur quod anima non eſt in ſemine, ſed virtus quædam animæ, quæ agit ad animam producendam ab anima derivata.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus viventis, utpote leonis, vel olivæ, non eſt anima, ſed eſt ſemen corporis tantum ante animam, & ante virtutem quæ agit ad animam. Eadem enim eſt proportio ſeminis ad virtutem huiuſmodi, & corporis ad animam.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc intereſt inter animam rationalem & alias animas, quod anima rationalis non eſt ex virtute ſeminis, ſicut aliæ animæ; quamvis nulla anima ſit in ſemine a principio.

Ad tertium dicendum, quod virtus illa non aſſimilatur filio egredienti de domo patris quantum ad complementum ſpeciei, ſed quantum ad acquiſitionem eorum quæ deſunt utrique ad aliquod complementum. Perfectio enim prima plerumque manifeſtatur per ſimilitudinem perfectionis ſecundæ.

Ad quartum dicendum, quod aſſimilatio inter virtutem prædictam & artem procedit quantum ad hoc quod ſicut artificiatum præexiſtit in arte ſicut in virtute activa, ita & res viva generanda in virtute formativa.

Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipſo deciſio animalis anuloſi eſt violenta, & contra naturam, quod pars deciſa erat actu pars, & perfecta per animam: unde per deciſionem materiæ anima in utraque parte remanet: quæ quidem erat in toto una in actu, & plures in potentia. Quod quidem accidit per hoc quod huiuſmodi animalia fere ſunt ſimilia in toto, & partibus: nam eorum animæ, quia imperfectiores ſunt aliis, modicam diverſitatem organorum requirunt. Et inde eſt quod una pars deciſa poteſt eſſe animæ ſuſceptiva, utpote habens tantum de organis quantum ſufficit ad talem animam ſuſcipiendam; ſicut accidit in aliis corporibus ſimilibus utpote ligno, & lapide, aqua, & aere. Ex hoc autem Philoſophus probat in XV. de animalibus (Lib. I. de generat. animal. cap. XVIII.) quod ſperma non fuit actu pars ante deciſionem: quia eius deciſio non fuiſſet naturalis, ſed modus corruptionis cuiuſdam. Unde non oportet quod per deciſionem ſeminis in ipſo ſemine anima remaneat.

Ad ſextum dicendum, quod mas dicitur dare animam, in quantum in ſemine maris continetur virtus quæ agit ad animam.

Ad ſeptimum dicendum, quod ægritudines, de quibus eſt obiectio, non traducuntur

tur

Digitized by Google

tur cum ſemine, quaſi actu in ſemine ſint; ſed quia eſt principium eorum in ſemine, per aliquam ſeminis indiſpoſitionem.

Ad octavum dicendum, quod cum ſperma ſit quædam ſuperfluitas, habet quaſdam proprias vias, ſicut & aliæ ſuperfluitates; quibus intereiſis generatio impeditur; non propter hoc quod aliquid ex eo quod erat actu pars, reſolvatur.

Ad nonum dicendum, quod ſicut immoderatus aliarum ſuperfluitatum fluxus ſolvit aliquid de eo quod erat iam converſum per violentiam quamdam, & non naturaliter; ita etiam immoderatus fluxus ſeminis. Ea vero quæ fiunt contra naturam, non ſunt in conſequentiam naturæ trahenda.

Ad decimum dicendum, quod ſemen eſt tale ſuperfluum, quod licet non ſit actu pars ſubſtantiæ patris, eſt tamen potentia, tota: & ob hoc filius dicitur de ſubſtantia patris eſſe.

Ad undecimum dicendum, quod licet ſemen non ſit animatum actu, eſt tamen animatum virtute: unde non eſt ſimpliciter inanimatum.

ARTICULUS XIII.

Utrum aliquod ens ab alio poſſit eſſe æternum.

I. Part. quæſt. XLII. *art.* 2.

Tertiodecimo quæritur, utrum aliquod ens ab alio poſſit eſſe æternum. Et videtur quod non. Nihil enim quod eſt ſemper, indiget aliquo ad hoc quod ſit. Omne autem quod eſt ab aliquo, indiget eo a quo eſt, ut ſit. Ergo nihil quod eſt ab alio, eſt ſemper.

2. Præterea. Nihil accipit quod iam habet. Ergo quod ſemper eſt, ſemper eſſe habet: ergo quod eſt ſemper, non accipit eſſe. Sed omne quod eſt ab alio, accipit eſſe ab eo a quo eſt. Ergo nihil quod eſt ab alio, eſt ſemper.

3. Præterea. Quod eſt, non generatur, neque fit, neque aliquo modo in eſſe producitur: quia quod fit, non eſt. Ergo oportet quod omne quod generatur, vel fit, vel producitur, aliquando non eſſet. Omne autem quod eſt ab alio, eſt huiuſmodi. Ergo omne quod eſt ab alio, aliquando non eſt. Quod autem aliquando non eſt, non ſemper eſt. Ergo nihil quod eſt ab alio, eſt ſempiternum.

4. Præterea. Quod non habet eſſe niſi ab alio, in ſe conſideratum, non eſt. Huiuſmodi autem oportet aliquando non eſſe. Ergo oportet quod omne quod eſt ab alio, aliquando non eſſet, & per conſequens non eſſe ſempiternum.

5. Præterea. Omnis effectus eſt poſterior ſua cauſa. Quod autem eſt ab alio, eſt effectus (*a*) eius a quo eſt. Ergo eſt poſterius eo a quo eſt; & ita non poteſt eſſe ſempiternum.

Sed contra eſt quod Hilarius dicit (Lib. XII. de Trinit. ante medium) quod ab æterno a Patre natum, æternum eſſe habet quod natum eſt. Sed Filius Dei natus eſt ab æterno Patre. Ergo æternum habet quod natum eſt: ergo eſt æternus.

Reſpondeo dicendum, quod cum ponamus Filium Dei naturaliter a Patre procedere, oportet quod ita ſit a Patre, quod tamen ſit ei coæternus: quod quidem hoc modo apparet. Inter voluntatem enim & naturam hoc intereſt, quod natura determinata eſt ad unum quantum ad id quod virtute naturæ producitur, & quantum ad hoc quod eſt producere, vel non producere; voluntas vero quantum ad neutrum determinata invenitur. Poteſt tamen aliquis hoc vel illud per voluntatem facere, ſicut artifex ſcamnum, vel arcam, & iterum facere ea, & a faciendo ceſſare; ignis vero non poteſt niſi calefacere, ſi ſubiectum ſuæ actionis adſit; nec poteſt aliud inducere in materiam quam effectum ſimilem ſibi: unde etſi de creaturis, quæ divina voluntate ab ipſo procedunt, dici poſſit, quod potuit creaturam talem vel talem facere, & tunc vel tunc facere; de Filio tamen, qui naturaliter procedit, hoc dici non poteſt. Non enim potuit alterius modi eſſe Filius ſecundum naturam, quam ſe habet Patris natura. Nec potuit vel prius, vel poſterius Filius eſſe, niſi quando fuit Patris natura. Non enim poteſt dici, quod divinæ naturæ aliquando perfectio naturæ defuerit, qua adveniente virtute naturæ, Filius Dei ſit generatus; cum divina natura ſit ſimplex, & immutabilis. Neque poteſt dici, quod huiuſmodi generatio dilata fuerit propter materiæ abſentiam, vel indiſpoſitionem, cum omnino hæc generatio immutabilis ſit. Unde relinquitur, quod cum natura Patris ab æterno fuerit, & Filius ſit a Patre æternaliter generatus, ac per conſequens Patri coæternus. Ariani vero, quia ponebant Filium non natura-

(a) *Al. deeſt* eius.

Digitized by Google

turaliter a Patre procedere, ponebant Filium neque Patri coæqualem, neque coæternum, ſicut contingit in aliis quæ a Deo procedunt ſecundum arbitrium voluntatis ipſius. Fuit autem difficile conſiderare generationem Filii Patri coæternam, propter aſſueſactionem humanæ cognitionis in conſideratione productionis rerum naturalium, in quibus una res ab alia per motum producitur. Res autem producta per motum in eſſe, prius eſſe incipit in principio quam in termino motus. Cum autem principium motus de neceſſitate terminum motus duratione præcedat, quod neceſſe eſt propter motus ſucceſſionem, nec poſſit eſſe motus principium, vel initium ſine cauſa ad producendum movente; neceſſe eſt ut cauſa movens ad aliquid producendum præcedat duratione id quod ab ea producitur. Unde quod ab aliquo ſine motu procedit, ſimul eſt duratione cum eo a quo procedit, ſicut ſplendor in igne, vel in ſole: nam ſplendor ſubito, & non ſucceſſive a corpore lucido procedit, cum illuminatio non ſit motus, ſed terminus motus. Relinquitur ergo quod in divinis, ubi omnino motus locum non habet, procedens ſit ſimul duratione cum eo a quo procedit: & ideo cum Pater ſit æternus, Filius, & Spiritus ſanctus ab eo procedentes ſunt ei coæterni.

Ad primum ergo dicendum, quod ſi indigentia importet defectum, vel carentiam eius quo indigetur; quod ſemper eſt, non indiget aliquo ad hoc quod ſit. Si vero importet ſolum ordinem originis ad id a quo eſt; ſic nihil prohibet id quod ſemper eſt, aliquo indigere ad hoc quod ſit, inquantum non a ſeipſo, ſed ab alio eſſe habet.

Ad ſecundum dicendum, quod accipiens aliquid non habet illud ante acceptionem, habet vero illud quando iam accepit: unde ſi ab æterno accipit, ab æterno habet.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in generatione quæ eſt per motum: quia quod movetur ad eſſe, non eſt. Et pro tanto dicitur, quod id quod generatur, non eſt, ſed quod eſt generatum, eſt: unde ubi non eſt aliud generari, & generatum eſſe, ibi non oportet quod generatur, aliquando non eſſe.

Ad quartum dicendum, quod illud quod habet eſſe ab alio, in ſe conſideratum, eſt non ens, ſi ipſum ſit aliud quam ipſum eſſe quod ab alio accipit; ſi autem ſit ipſum eſſe quod ab alio accipit, ſic non poteſt in ſe conſideratum, eſſe non ens: non enim poteſt in eſſe conſiderari non ens, licet in eo quod eſt aliud quam eſſe, conſiderari poſſit. Quod enim eſt, poteſt aliquid habere permixtum, non autem ipſum eſſe, ut Boetius dicit in libro de Hebdomadibus. Prima quidem conditio eſt creaturæ, ſed ſecunda eſt conditio Filii Dei.

Ad quintum dicendum, quod Filius Dei non poteſt dici effectus: quia non fit, ſed generatur. Hoc enim fit cuius eſſe eſt diverſum a faciente: unde nec Patrem proprie loquendo cauſam Filii dicimus, ſed principium. Nec oportet omnem cauſam effectum duratione procedere, ſed natura tantum, ſicut patet in ſole, & ſplendore.

ARTICULUS XIV.

Utrum quod eſt a Deo diverſum in eſſentia, poſſit ſemper fuiſſe.

QUartodecimo quæritur, utrum id quod eſt a Deo diverſum in eſſentia, poſſit ſemper fuiſſe. Et videtur quod ſic.

Non enim eſt minor poteſtas cauſæ producentis totam rei ſubſtantiam ſuper effectum ſuum, quam cauſæ producentis formam tantum. Sed cauſa producens formam tantum, poteſt producere eam ab æterno, ſi ab æterno eſſet: quia ſplendor, qui gignitur ab igne, atque diffunditur, coæternus eſt illi, & eſſet coæternus, ſi ignis eſſet æternus, ut Auguſtinus dicit in Lib. de Trinit. Ergo multo fortius Deus, qui producit totam rei ſubſtantiam, poteſt producere effectum ſibi coæternum.

2. Sed dices, quod hoc eſt impoſſibile: quia ſequitur inconveniens, ſcilicet quod creatura parificetur Creatori in duratione. Sed contra. Duratio quæ non eſt tota ſimul, ſed ſucceſſiva, non poteſt æquiparari durationi quæ eſt tota ſimul. Sed ſi mundus ſemper fuiſſet, eius duratio non ſemper tota ſimul eſſet: quia tempore menſuraretur, ut etiam Boetius dicit in fine de conſol. (Lib. V. proſa ult.) Ergo adhuc Deo non æquipararetur creatura in duratione.

3. Præterea. Sicut divina perſona procedit a Deo ſine motu, ita & creatura. Sed divina perſona poteſt eſſe Deo coæterna, a quo procedit. Ergo ſimiliter & creatura.

4. Præterea. Quod ſemper eodem modo ſe habet, ſemper poteſt idem facere. Sed Deus ſemper eodem modo ſe habet ab æterno. Ergo ab æterno poteſt idem facere. Si ergo aliquando produxit creaturam, & ab æterno producere potuit.

5. Sed dices, quod ratio iſta procedit de agen-

agente per naturam, non autem de agente per voluntatem. Contra. Voluntas Dei non dirimit virtutem ipſius. Sed ſi non ageret per voluntatem ſequeretur quod ab æterno creaturam produxiſſet. Ergo poſito quod per voluntatem agat, non removetur quin ab æterno producere potuerit.

6. Præterea. Si Deus in aliquo tempore, vel inſtanti creaturam produxit, & eius potentia non eſt augmentata; potuit etiam ante illud tempus, vel inſtans creaturam producere; & eadem ratione ante illud, & ſic in infinitum. Ergo potuit ab æterno producere.

7. Præterea. Plus poteſt facere Deus quam humanus intellectus poſſit intelligere: propter quod dicitur Luc. 1. 37. *Non erit impoſſibile apud Deum omne verbum*. Sed Platonici intellexerunt aliquid eſſe factum a Deo, quod tamen ſemper fuit: unde Auguſtinus dicit X. de Civitate Dei (cap. xxxi. circa med.) *De mundo, & de his quos in mundo deos a Deo factos ſcribit Plato, apertiſſime dicit eos eſſe cœpiſſe, & habere initium; finem tamen non habituros, ſed per conditoris potentiſſimam voluntatem perhibet in æternum eſſe manſuros. Verum id quomodo intelligat, Platonici invenerunt non eſſe hoc, videlicet temporis, ſed inſtitutionis initium. Sicut enim, inquiunt, ſi pes ab æternitate fuiſset in pulvere, ſemper ſubeſset veſtigium; quod tamen a calcante factum nemo dubitaret: ſic mundus ſemper fuit ſemper exiſtente qui fecit; & tamen factus eſt*. Ergo Deus potuit facere aliquid quod ſemper fuerit.

8. Præterea. Quicquid non eſt contra rationem creaturæ, Deus poteſt in creatura facere; alias non eſſet omnipotens. Sed ſemper fuiſſe non eſt contra rationem creaturæ, inquantum eſt facta; alias idem eſſet dicere creaturam ſemper fuiſſe, & factam non eſſe: quod patet eſſe falſum. Nam Auguſtinus in XI. de Civit. Dei (cap. iv. & Lib. X. cap. xxxi.) diſtinguit duas opiniones: quarum una eſt quod mundus ita fuerit ſemper quod non ſit a Deo factus; alia eſt, quod ita mundus ſit ſemper quod tamen a Deo ſit factus. Ergo Deus hoc poteſt facere, quod aliquid ab eo factum, ſit ſemper.

9. Præterea. Sicut natura ſtatim poteſt producere effectum ſuum, ita & agens voluntarium non impeditum. Sed Deus eſt agens voluntarium quod impediri non poteſt. Ergo creaturæ quæ per eius voluntatem producuntur in eſſe, ab æterno produci potuerunt, ſicut & Filius qui naturaliter a Patre procedit.

1. Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit VIII. ſuper Geneſ. ad litteram (cap. xxiii. in prin.) *Quia omnino incommutabilis eſt illa natura Trinitatis, ob hoc ita eſt æterna, ut ei aliquid coæternum eſſe non poſſit*.

2. Præterea. Damaſcenus dicit in I. Libro: *Quod ex non ente ad eſſe deducitur, non eſt aptum natum eſſe coæternum ei quod ſine principio, & ſemper eſt*. Sed creatura de non eſſe ad eſſe producitur. Ergo non poteſt fuiſſe ſemper.

3. Præterea. Omne æternum eſt invariabile. Sed creatura non poteſt eſſe invariabilis: quia ſi ſibi relinqueretur, in nihilum decideret. Ergo non poteſt eſſe æterna.

4. Præterea. Nihil quod dependet ab alio, eſt neceſſarium, & per conſequens nec æternum; cum omne æternum, ſit neceſſarium. Sed omne quod eſt factum, dependet ab alio. Ergo nullum factum poteſt eſſe æternum.

5. Præterea. Si Deus ab æterno producere potuit creaturam, ab æterno produxit: quia ſecundum Philoſophum in III. Phyſ. (com. xxxii.) in ſempiternis non differt eſſe, & poſſe. Sed ponere creaturam ab æterno fuiſſe productam, eſt contra fidem. Ergo & ponere quod produci potuerit.

6. Præterea. Voluntas ſapientis non differt facere quod intendit, ſi poteſt, niſi propter aliquam rationem. Sed non poteſt reddi ratio quare Deus tunc mundum fecerit, & non prius, vel ab æterno, ſi ab æterno fieri potuit. Ergo videtur quod ab æterno fieri non potuit.

7. Præterea. Si creatura eſt facta, aut ex nihilo, aut ex aliquo. Sed non ex aliquo: quia vel ex aliquo quod eſt divina eſſentia, quod eſt impoſſibile; vel ex aliquo alio: quod ſi non eſſet factum, erit aliquid præter Deum, non ab ipſo creatum; quod ſupra eſt improbatum: quod ſi eſt factum ex alio, aut procedetur in infinitum, quod eſt impoſſibile; aut devenietur ad aliquid quod eſt factum de nihilo. Impoſſibile autem eſt, quod ſit ex nihilo, ſemper fuiſſe. Ergo impoſſibile eſt creaturam ſemper fuiſſe.

8. Præterea. De ratione æterni eſt non habere principium; de ratione vero creaturæ eſt habere principium. Ergo nulla creatura poteſt eſſe æterna.

9. Præterea. Creatura menſuratur tempore, vel ævo. Sed ævum, & tempus differunt ab æternitate. Ergo creatura non poteſt eſſe æterna.

10. Præterea. Si aliquid eſt creatum, oportet dare aliquod inſtans in quo creatum fuerit. Sed ante id non fuit. Ergo oportet dicere creaturam non ſuper fuiſſe.

Reſ-

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum Philoſophum in V. Metaph. (com. xvii.) poſſibile dicitur quandoque quidem ſecundum aliquam potentiam, quandoque vero ſecundum nullam potentiam: ſecundum potentiam quidem vel activam, vel paſſivam. Secundum activam quidem, ut ſi dicamus poſſibile eſſe ædificatori quod ædificet; ſecundum paſſivam vero, ut ſi dicamus, poſſibile eſſe ligno quod comburatur. Dicitur autem & quandoque aliquid poſſibile, non ſecundum aliquam potentiam, ſed vel metaphorice, ſicut in geometricis dicitur aliqua linea potentia rationalis, quod prætermittatur ad præſens; vel abſolute, quando ſcilicet termini enuntiationis nullam ad invicem repugnantiam habent. E contrario vero impoſſibile, quando ſibi invicem repugnant; ut ſimul eſſe affirmationem, & negationem impoſſibile dicitur, non quia ſit impoſſibile alicui agenti, vel patienti, ſed quia eſt ſecundum ſe impoſſibile, utpote ſibi ipſi repugnans. Si ergo conſideretur hoc enuntiabile, aliquid diverſum in ſubſtantia exiſtens a Deo fuiſſe ſemper, non poteſt dici impoſſibile ſecundum ſe, quaſi ſibi ipſi repugnans: hoc enim quod eſt eſſe ab alio, non repugnat ei quod eſt eſſe ſemper, ut ſupra oſtenſum eſt; niſi quando aliquid ab alio procedit per motum, quod non intervenit in proceſſu rerum a Deo. Per hoc autem quod additur, *diverſum in ſubſtantia*, ſimiliter nulla repugnantia abſolute loquendo datur intelligi ad id quod eſt ſemper fuiſſe. Si autem accipiamus poſſibile dictum ſecundum potentiam activam, tunc in Deo (*a*) non deeſt potentia ab æterno eſſentia maliam a ſe producendi. Si vero hoc ad potentiam paſſivam referatur, ſic, ſuppoſita catholicæ fidei veritate, dici non poteſt, quod aliquid a Deo procedens in eſſentia diverſum, potuerit ſemper eſſe. Supponit (*b*) enim fides catholica omne id quod eſt præter Deum, aliquando non fuiſſe. Sicut autem impoſſibile eſt quod ponitur aliquando fuiſſe, numquam fuiſſe; ita impoſſibile eſt quod ponitur aliquando non fuiſſe, ſemper fuiſſe. Unde & dicitur a quibuſdam quod hoc quidem eſt poſſibile ex parte Dei creantis, non autem ex parte eſſentiæ a Deo procedentis, per ſuppoſitionem contrarii, quam fides facit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex parte potentiæ facientis, non autem ex parte facti: de quo facta ſit ſuppoſitio aliquando non fuiſſe.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam ſi creatura ſemper fuiſſet, non ſimpliciter Deo æquipararetur, ſed ſecundum quod eum imitaretur; quod non eſt inconveniens: unde illa obviatio parum eſt efficax.

Ad tertium dicendum, quod in perſona divina non eſt aliquid quod ſupponatur aliquando non fuiſſe, ſicut eſt in omni eſſentia aliena a Deo.

Ad quartum dicendum, quod obiectio procedit ex parte potentiæ facientis: quæ nec etiam per voluntatem diminuitur, niſi quatenus ex arbitrio voluntatis divinæ fuit, quod non ſemper fuerit creatura.

Unde patet reſponſio ad quintum.

Ad ſextum dicendum, quod ſi ponatur ante quodcumque tempus datum creaturam fuiſſe, ſalvatur poſitio fidei, qua ponitur nihil præter Deum ſemper fuiſſe; non tamen ſalvatur, ſi ponatur eam ſemper fuiſſe: unde non eſt ſimile. Sciendum etiam, quod forma arguendi non valet. Poteſt enim Deus quamlibet creaturam facere meliorem, non tamen poteſt facere infinitæ bonitatis creaturam: infinita enim bonitas rationi creaturæ repugnat, non autem determinata bonitas quantacumque. Sciendum etiam, quod ſi dicatur, Deum potuiſse facere mundum antequam fecerit; ſi hæc prioritas ad potentiam facientis referatur, indubitanter eſt verum: quia ab æterno affuit ei potentia faciendi; æternitas vero tempus creationis præcedit. Si autem referatur ad eſse facti, ita quod intelligatur ante inſtans creationis mundi, tempus reale fuiſse, in quo potuerit fieri mundus; patet omnino eſſe falſum: quia ante mundum motus non fuit, unde nec tempus. Poſsumus tamen imaginari aliquod tempus ante mundum; ſicut altitudinem, vel dimenſiones aliquas extra cælum: per quem modum poſsumus dicere, & quod altius cælum potuit elevare, & quod prius potuit facere: quia potuit facere & tempus diuturnius, & altitudinem altiorem.

Ad ſeptimum dicendum, quod Platonici hoc intellexerunt, fidei veritatem non ſupponendo, ſed ab ea alieni.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa non probat niſi quod eſse factum, & eſse ſuper, non habeant ad invicem repugnantiam ſecundum ſe conſiderata: unde procedit de poſſibili abſolute.

Ad nonum dicendum, quod ratio illa pro-

L 2

(*a*) *Al.* non eſt. (*b*) *Al.* deeſt enim.

Digitized by Google

procedit de poſſibili ex parte potentiæ activæ.

Sed quia rationes oppoſitæ concludere videntur, quod ſecundum oullam conſiderationem ſit poſſibile; ideo ad eas etiam eſt reſpondendum.

Ad primum ergo diceodum, quod ſecundum Boetium in fine de conſolatione Philoſophus (Lib. V. proſa ult. non procul a princ.) etiam ſi mundus ſemper fuiſſet, non eſſet Deo coæternus: eius enim duratio non eſſet tota ſimul; quod ad æternitatis rationem requiritur. Eſt enim æternitas *interminabilis vitæ tota ſimul & perfecta poſseſſio*, ut ibidem dicitur. Temporis autem ſucceſſio ex motu cauſatur, ut ex Philoſopho patet in IV. Phyſ. Unde quod mutabilitati ſubiacet, etiam ſi ſemper ſit, æternum eſſe non poteſt: & propter hoc Auguſtinus dicit Lib. VIII. ſuper Geneſ. (cap. XXIII. in princ.) quod invariabili eſſentiæ Trinitatis nulla creatura coæterna eſſe poteſt.

Ad ſecundum dicendum, quod Damaſcenus loquitur ſuppoſita fidei veritate: quod patet ex hoc quod dicit, quod ex non eſſe ad eſſe deductum eſt &c.

Ad tertium dicendum, quod variabilitas de ſui ratione excludit æternitatem, non autem infinitam durationem.

Ad quartum dicendum, quod id quod ab alio dependet, numquam eſſe poteſt niſi per influxum eius a quo eſt: quod ſi ſemper fuit, & ipſum ſemper erit.

Ad quintum dicendum, quod non ſequitur, ſi Deus aliquid potuit facere, quod illud fecerit, eo quod eſt agens ſecundum voluntatem, non ſecundum oeceſſitatem naturæ. Quod autem dicitur, quod in ſempiternis non differr eſſe, & poſſe, intelligendum eſt ſecundum poteotiam paſſivam, non autem ſecundum activam. Potentia eoim paſſiva actui oon coniuncta, corruptionis principium eſt, & ideo ſempiternitati repugnat; effectus vero activæ potentiæ actu non exiſtens, perfectiooi cauſæ agentis præiudicium non affert, maxime in cauſis voluntariis. Effectus enim non eſt perfectio potentiæ activæ, ſicut forma potentiæ paſſivæ.

Ad ſextum dicendum, quod circa productiooem primarum creaturarum intellectus noſter rationem inveſtigare non poteſt, eo quod non poteſt comprehendere artem illam quæ ſola eſt ratio quod creaturæ prædictæ hunc habeant modum: unde ſicut non poteſt ratio reddi ab homine quare cælum eſt tantum, & non amplius; ita reddi non poteſt ratio quare mundus factus oon fuit antea, cum tamen utrumque fuerit divioæ poteſtati ſubiectum.

Ad ſeptimum dicendum, quod primæ creaturæ non ſunt productæ ex aliquo, ſed ex nihilo. Non tamen oportet ex ipſa ratione productionis, ſed ex veritate quam fides ſupponit, quod prius non fuerint, & poſtea in eſſe prodierint. Unus enim ſenſus prædictæ locutionis eſſe poteſt ſecundum Anſelmum in monologio (cap. VIII.) ut dicatur creatura facta ex nihilo, quia non eſt facta ex aliquo, ut oegatio includat præpoſitionem, & non includatur ab ea, ut ſic negatio ordinem ad aliquid, quem præpoſitio importat, neget: non autem præpoſitio importat ordinem ad nihil. Si vero ordo ad nihil remaneat affirmatus, præpoſitione oegationem includente; nec adhuc oportet quod creatura aliquando fuerit nihil. Poteſt euim dici, ſicut & Avicenna dicit, quod non eſse præcedat eſse rei, non duratione, ſed natura: quia videlicet, ſi ipſa ſibi relinqueretur, nihil eſset: eſse vero ſolum ab alio habet. Quod enim eſt natum alicui ineſse ex ſeipſo, naturaliter prius competit ei, eo quod non eſt ei natum ineſse niſi ab alio.

Ad octavum dicendum, quod de ratione æterni eſt non habere durationis priocipium; de ratione vero creationis habere principium originis, non autem durationis: oiſi accipiendo creationem ut accipit fides.

Ad nonum dicendum, quod ævum, & tempus ab æternitate differunt, non ſolum ratione principii durationis, ſed etiam ratione ſucceſſionis. Tempus enim in ſe ſucceſſivum eſt, ævo vero ſucceſſio adiungitur prout ſubſtantiæ æternæ ſunt quantum ad aliquid variabiles, etſi quantum ad aliquid non varientur, prout ævo menſurantur. Æternitas vero nec ſucceſſiooem continet, nec ſucceſſioni adiungitur.

Ad decimum dicendum, quod operatio qua Deus res producit in eſse, non ſic eſt intelligenda, ſicut operatio artificis qui facit arcam, & poſtea eam deſerit; ſed quod Deus cootinue influat eſse, ut Auguſtinus dicit ſuper Geneſ. ad litteram (Lib. IV. cap. XII. & Lib. VIII. cap. XII.) unde non oportet aſſignare aliquod inſtans productionis rerum antequam productæ non ſint, niſi propter fidei ſuppoſitionem.

AR-

Digitized by Google

ARTICULUS XV.

Utrum res proceſſerint a Deo per neceſsitatem naturæ, vel per arbitrium voluntatis.

I. P. quæſt. XIX. *art.* 4. *& III. cont. Gent. cap.* XCVII. *& IV. cap.* X.

QUintodecimo quæritur, utrum res proceſſerint a Deo per neceſſitatem naturæ, vel per arbitrium voluntatis. Et videtur quod per neceſſitatem naturæ. Dicit enim Dionyſius IV. cap. de divin. Nomin. *Sicut noſter ſol non ratiocinans, aut præeligens, ſed per ipſum ſuum eſſe omnia lumine eius participare valentia illuminat; ita divina bonitas per eſſentiam ſuam omnibus exiſtentibus proportionaliter radios bonitatis immittit*. Sed ſol ſine electione, & ratione illuminans, hoc agit ex neceſſitate naturæ. Ergo & Deus creaturas producit ſuam bonitatem communicando per neceſſitatem naturæ.

2. Præterea. Omnis perfectio inferioris naturæ a perfectione divinæ naturæ derivatur. Sed ad perfectionem naturæ inferioris pertinet quod ſua virtute aliquid ſimile ſibi faciat producendo effectum. Ergo multo fortius Deus ſimilitudinem ſuæ bonitatis creaturis communicat naturaliter, & non voluntarie.

3. Præterea. Omne agens agit ſibi ſimile. Ergo ſecundum hoc effectus agitur a cauſa agente, quod eius ſimilitudinem habet. Sed creatura habet ſimilitudinem Dei quantum ad ea quæ ad Dei naturam pertinent, ſcilicet quantum ad eſſe, & bonitatem, & unitatem, & alia huiuſmodi; non ſolum quantum ad ea quæ ſunt in voluntate, vel in intellectu; ſicut artificiata ſunt ſimilia artifici quantum ad formam artis, non quantum ad naturam artificis, propter quod voluntarie, & non naturaliter ab artifice procedunt. Ergo creaturæ procedunt a Deo per virtutem naturæ divinæ, & non per voluntatem.

4. Sed dices, quod ſimilitudinem naturalium attributorum communicat creaturis divina voluntas. Sed contra. Similitudo naturæ communicari non poteſt niſi per virtutem naturæ. Sed virtus naturæ in nulla re ſubiacet voluntati: unde & in Deo generatio Filii a Patre, quæ eſt naturalis, non fit per imperium voluntatis, nec etiam in hominibus vires animæ vegetabiles, quæ naturales dicuntur, voluntati ſubduntur. Ergo non poteſt eſſe quod voluntate divina, ſimilitudo naturalium attributorum creaturis communicetur.

5. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de Doctrina chriſtiana (Lib. I. cap. XXXII. in princ.) quod quia Deus bonus eſt, ſumus: & ita bonitas Dei videtur eſſe cauſa productionis creaturarum. Sed bonitas eſt Deo naturalis. Ergo & fluxus rerum a Deo eſt naturalis.

6. Præterea. In Deo idem eſt natura, & voluntas. Si ergo Deus producat res voluntarie, ſequetur quod producat eas naturaliter.

7. Præterea. Neceſſitas naturæ provenit ex hoc quod natura immobiliter operatur idem, niſi impedimentum eveniat. Sed maior eſt immutabilitas Dei quam naturæ inferioris. Ergo magis ex neceſſitate Deus producit effectum ſuum quam natura inferior.

8. Præterea. Operatio Dei eſt eius eſſentia. Sed eſſentia ſua eſt ei naturalis. Ergo naturaliter operatur quidquid operatur.

9. Præterea. Secundum Philoſophum in III. Ethic. (cap. II.) voluntas eſt finis; electio eorum quæ ſunt ad finem. Sed in Deo non eſt aliquis finis, cum ſit infinitus. Ergo non agit ex voluntate, ſed magis ex neceſſitate naturæ.

10. Præterea. Deus operatur inquantum eſt bonus, ut Auguſtinus dicit (Lib. I. de Doctri. chri. (cap. XXXII.) Sed ipſe eſt bonum neceſſarium. Ergo ex neceſſitate operatur.

11. Præterea. Omne quod eſt, vel eſt contingens, vel neceſſarium. Neceſſarium vero eſt aliquid tripliciter, ſcilicet per coactionem, ex ſuppoſitione, & abſolute. Non autem poteſt dici, quod in Deo ſit aliquid poſſibile, vel contingens: hoc enim mutabilitati atteſtatur, ut per Philoſophum patet in XI. Metaph. quia quod contingit eſſe, contingit non eſſe. Similiter non eſt ibi aliquid neceſſarium per coactionem: quia nihil ibi eſt violentum, nec contra naturam, ut dicitur in V. Metaph. (text. com. VI.) Similiter nec neceſſarium ex ſuppoſitione: quia hoc neceſſarium cauſatur ex aliquibus cauſis præſuppoſitis; Deo autem nihil eſt cauſa. Relinquitur ergo quod quidquid eſt in Deo, ſit neceſſarium abſolute; & ita videtur quod res ex neceſſitate in eſſe producat.

12. Præterea. II. ad Timoth. II. 13. dicitur: *Deus fidelis permanet, & ſeipſum negare non poteſt*. Sed cum ipſe ſit ſua bonitas, ſeipſum negaret, ſi ſuam bonitatem negaret. Negaret

Digitized by Google

ret autem ſuam bonitatem, ſi eam communicando non diffunderet; cum hoc ſit proprium bonitatis. Ergo Deus non poteſt non producere creaturam, ſuam bonitatem communicando: ergo ex neceſſitate producit: quia non poſſibile non eſſe, & neceſſe eſſe, convertuntur, ut patet in II. Perihermenias (cap. III. parum ante fin.)

13. Præterea. Secundum Auguſtinum, Patrem generare Filium, eſt Patrem dicere ſe ſuo verbo. Sed Anſelmus dicit (in monologio cap. XXXII.) quod eodem verbo Pater dicit ſe, & creaturam. Cum ergo generatio Filii a Patre ſit naturaliter, & non per imperium voluntatis, videtur quod etiam creaturarum productio: nam apud Deum non differt dicere, & facere; cum ſcriptum ſit (Pſalm. XXXII. 9.) *Dixit, & facta ſunt*.

14. Præterea. Omnis volens, de neceſſitate vult ſuum ultimum finem, ſicut homo de neceſſitate vult eſſe beatus. Sed ultimus finis divinæ voluntatis eſt ſuæ bonitatis communicatio: propter hoc enim producit creaturas, ut ſuam bonitatem communicet. Ergo Deus hoc de neceſſitate vult: ergo & ex neceſſitate producit.

15. Præterea. Sicut Deus eſt per ſe bonum, ita eſt per ſe neceſſarium. Sed in Deo, quia eſt per ſe bonus, nihil eſt niſi bonum. Ergo & ſimiliter in eo nihil eſt niſi neceſſarium; & ita ex neceſſitate producit res.

16. Præterea. Voluntas Dei eſt determinata ad unum, ſcilicet ad bonum. Sed natura propter hoc ex neceſſitate operatur, quia eſt determinata ad unum. Ergo & voluntas divina ex neceſſitate operatur creaturas.

17. Præterea. Pater virtute naturæ ſuæ eſt principium Filii, & Spiritus ſancti, ut Hilarius dicit (in Lib. de Synodis a medio illius) Sed eadem natura quæ eſt in Patre, & Filio, eſt etiam in Spiritu ſancto. Ergo eadem ratione ipſe Spiritus ſanctus eſt principium naturaliter. Sed non eſt principium niſi creaturæ. Ergo creatura naturaliter procedit a Deo.

18. Præterea. Effectus procedit a cauſa agente. Ergo agens non comparatur ad effectum, niſi per hoc quod comparatur ad actionem, vel operationem. Sed comparatio operationis, vel actionis divinæ ad ipſum eſt naturalis, cum actio Dei ſit ſua eſſentia. Ergo ſimiliter ad effectum comparatur naturaliter producendo ipſum.

19. Præterea. A per ſe bono non fit aliquid niſi bonum, & bene. Ergo & a per ſe neceſſario non fit aliquid niſi neceſſarium, & neceſſario. Sed Deus eſt huiuſmodi. Ergo omnia procedunt ab ipſo ex neceſſitate.

20. Præterea. Cum id quod eſt per ſe, ſit prius eo quod eſt per aliud, oportet primum agens agere per ſuam eſſentiam. Sed ſua eſſentia, & ſua natura idem eſt. Ergo agit per naturam ſuam; & ita naturaliter creaturæ ab eo procedunt.

Sed contra eſt quod Hilarius dicit in Lib. de Synodis (aliquantulum a med. illius.) *Omnibus creaturis ſubſtantiam Dei voluntas attulit*: & ibidem: *Tales ſunt creaturæ, quales Deus eas eſſe voluit*. Ergo Deus producit creaturas per voluntatem, non per naturæ neceſſitatem.

Præterea. Auguſtinus in XII. Confeſs. (æquivalenter cap. VII.) ad Deum loquens ait: Duo feciſti Domine: unum prope te, ſcilicet Angelum, & aliud prope nihil, ſcilicet materiam. Neutrum tamen eſt de natura tua: quia neutrum eſt quod tu es. Sed Filius pro tanto naturaliter a Patre procedit, quia eamdem habet naturam quam Pater, ut Auguſtinus dicit (Lib. XV. de Trin. cap. XIV.) Ergo creatura non procedit a Deo naturaliter.

Reſpondeo dicendum, quod abſque omni dubio tenendum eſt, quod Deus ex libero arbitrio ſuæ voluntatis creaturas in eſſe produxit nulla naturali neceſſitate. Quod poteſt eſſe manifeſtum ad præſens quatuor rationibus. Quarum prima eſt, quod oportet dicere univerſum aliquem finem habere: alias omnia in univerſo caſu acciderent; niſi forte diceretur, quod primæ creaturæ non ſunt propter finem, ſed ex naturali neceſſitate; poſteriores vero creaturæ ſunt propter finem; ſicut & Democritus ponebat cæleſtia corpora eſſe a caſu facta, inferiora vero a cauſis determinatis: quod improbatur in II. Phyſ. (text. XLIV. & XLV.) per hoc quod ea quæ ſunt nobiliora, non poſſunt eſſe minus ordinata quam indigniora. Neceſſe eſt igitur dicere, quod in productione creaturarum a Deo ſit aliquis finis intentus. Invenitur autem agere propter finem & voluntas, & natura; ſed aliter, & aliter: natura enim, cum non cognoſcat nec finem, nec rationem finis, nec habitudinem eius quod eſt ad finem in finem, non poteſt ſibi præſtituere finem, nec ſe in finem movere, aut ordinare, vel dirigere: quod quidem competit agenti per voluntatem, cuius eſt intelligere & finem, & omnia prædicta. Unde agens per voluntatem ſic agit;

pro-

Digitized by Google

propter finem, quod præſtituit ſibi finem, & ſeipſum quodammodo in finem movet, ſuas actiones in ipſum ordinando. Natura vero tendit in finem, ſicut mota, & directa ab alio intelligente, & volente; ſicut patet in ſagitta, quæ tendit in ſignum determinatum propter directionem ſagittantis: & per hunc modum a Philoſophis dicitur, quod opus naturæ eſt opus intelligentiæ. Semper autem quod eſt per aliud, eſt poſterius eo quod eſt per ſe. Unde oportet quod primum ordinans in finem hoc faciat per voluntatem; & ita Deus per voluntatem creaturas in eſſe produxit, non per naturam. Nec eſt inſtantia de Filio, quod naturaliter procedit a Patre, cuius generatio creationem præcedit: quia Filius non procedit ut ad finem ordinatus, ſed ut omnium finis. Secunda vero ratio eſt, quia natura eſt determinata ad unum. Cum autem omne agens ſibi ſimile producat, oportet quod natura ad illam ſimilitudinem tendat producendam quæ eſt determinate in uno. Cum autem æqualitas ab unitate cauſetur, inæqualitas vero ex multitudine, quæ vario modo ſe habet (ratione cuius non eſt aliquid alteri æquale niſi uno modo, inæquale vero ſecundum multos gradus) natura ſemper facit ſibi æquale, niſi ſit propter defectum virtutis activæ, vel receptivæ, ſive paſſivæ. Defectus autem paſſivæ potentiæ Deo non præiudicat, cum ipſe materiam non requirat; nec iterum virtus ſua eſt deficiens, ſed infinita. Unde hoc ſolum ab eo procedit naturaliter quod eſt ſibi æquale, ſcilicet Filius. Creatura vero, quæ eſt inæqualis, non naturaliter, ſed per voluntatem procedit: ſunt enim multi gradus inæqualitatis. Nec poteſt dici, quod divina virtus ad unum determinetur tantum, cum ſit infinita. Unde cum divina virtus ſe extendat ad diverſos gradus inæqualitatis in creaturis conſtituendos; quod in hoc gradu determinato creaturam conſtituit, ex arbitrio voluntatis fuit, non ex naturali neceſſitate.

Tertia ratio eſt, quia cum omne agens agat ſibi ſimile aliquo modo, oportet quod effectus in ſua cauſa aliqualiter præexiſtat. Omne autem quod eſt in aliquo, eſt in eo per modum eius in quo eſt: unde cum ipſe Deus ſit intellectus, creaturæ in ipſo intelligibiliter præexiſtunt: propter quod dicitur Ioan. 1. 3. *Quod factum eſt, in ipſo vita erat*. Quod autem eſt in intellectu, non producitur niſi mediante voluntate: voluntas enim eſt executrix intellectus, & intelligibile voluntatem movet: & ita oportet quod res creatæ a Deo proceſſerint per voluntatem. Quarta ratio eſt, quia ſecundum Philoſophum in IX. Metaph. (text. xvi.) duplex eſt actio: quædam quæ conſiſtit in ipſo agente, & eſt perfectio, & actus agentis, ut intelligere, velle, & huiuſmodi; quædam vero quæ egreditur ab agente in patiens extrinſecum, & eſt perfectio, & actus patientis; ſicut calefacere, movere, & huiuſmodi. Actio autem Dei non poteſt intelligi ad modum huiuſmodi ſecundæ actionis, eo quod cum actio ſua ſit eius eſſentia, non egreditur extra ipſum: unde oportet quod intelligatur ad modum primæ actionis, quæ non eſt niſi in intelligente, & volente, vel etiam ſentiente; quod etiam in Deum non cadit, quia actio ſenſus licet non tendat in aliquid extrinſecum, eſt tamen ab actione extrinſeci. Per hoc igitur Deus agit quicquid extra ſe agit, quod intelligit, & vult. Nec hoc generationi Filii præiudicat, quæ eſt naturalis, quia huiuſmodi generatio non intelligitur terminari ad aliquid quod ſit extra divinam eſſentiam. Neceſſarium eſt igitur dicere, omnem creaturam a Deo proceſſiſſe per voluntatem, & non per neceſſitatem naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ſimilitudo Dionyſii eſt intelligenda quantum ad univerſitatem diffuſionis: ſol enim in omnia corpora radios effundit non diſcernendo unum ab alio, & ſimiliter divina bonitas. Non autem intelligitur quantum ad privationem voluntatis.

Ad ſecundum dicendum, quod ex perfectione divinæ naturæ eſt quod virtute naturæ divinæ, ipſius naturæ ſimilitudo creaturis communicetur; non tamen hæc communicatio ſit per neceſſitatem naturæ, ſed per voluntatem.

Er per hoc patet reſponſio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod natura non ſubiacet voluntati in his quæ ſunt intima rei; ſed quantum ad ea quæ ſunt extra rem, nihil prohibet naturam ſubiici voluntati: unde & in motu locali in animalibus natura muſculorum, & nervorum ſubiacet appetitui imperanti: unde nec eſt inconveniens, ſi virtute naturæ divinæ, creaturæ producantur in eſſe ſecundum arbitrium divinæ voluntatis.

Ad quintum dicendum, quod bonum eſt proprium obiectum voluntatis: unde bonitas, Dei inquantum eſt ab ipſo volita, & amata, mediante voluntate eſt creaturæ cauſa.

Ad ſextum dicendum, quod licet voluntas,

Digitized by Google

tas, & natura, prout in Deo ſunt, ſint ſecundum rem idem, differunt tamen ratione, ſecundum quod per ea diverſimode deſignatur reſpectus ad creaturam: natura enim importat reſpectum ad aliquid unum determinate, non autem voluntas.

Ad ſeptimum dicendum, quod non eſt ex immobilitate naturæ ſolum quod aliquid ex neceſſitate producit, ſed ex eius determinatione ad unum, quæ non competit divinæ voluntati, licet in ea ſit immobilitas ſumma.

Ad octavum dicendum, quod licet operatio Dei naturaliter ei competat, cum ſit eius natura, vel eſſentia, effectus tamen creaturæ operationem conſequitur, quæ per modum intelligendi conſideratur, ut principium voluntatis, ſicut & effectus calefactionis ſequitur ſecundum modum caloris.

Ad nonum dicendum, quod licet Deus ſit infinitus, eſt tamen finis ad quem omnia ordinantur. Non enim eſt infinitus privative, ſicut finitum eſt paſſio quantitatis, quæ nata eſt habere finem: hoc enim modo finis neque infinitus, neque finitus eſt. Dicitur autem infinitus negative, quia nullo modo finitur.

Ad decimum dicendum, quod licet Deus operetur inquantum eſt bonus, & bonitas ei neceſſario inſit, non tamen ſequitur quod de neceſſitate operetur. Bonitas enim mediante voluntate operatur, inquantum eſt eius obiectum, vel finis; voluntas autem non neceſſario ſe habet ad ea quæ ſunt ad finem; licet reſpectu ultimi finis neceſſitatem habeat.

Ad undecimum dicendum, quod quantum ad id quod in ipſo Deo eſt, non poteſt attendi aliqua poſſibilitas, ſed ſola neceſſitas naturalis, & abſoluta; reſpectu vero creaturæ poteſt ibi conſiderari poſſibilitas, non ſecundum potentiam paſſivam, ſed ſecundum potentiam activam, quæ non limitatur ad unum.

Ad duodecimum dicendum, quod ſi Deus hoc modo ſuam bonitatem negaret quod aliquid contra ſuam bonitatem faceret, vel in quo ſua bonitas non exprimeretur; ſequeretur per impoſsibile quod negaret ſeipſum. Non autem hoc ſequeretur, ſi etiam nulli bonitatem ſuam communicaret. Suæ enim bonitati nihil deperiret, ſi communicata non eſſet.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet ipſum verbum Dei naturaliter a Patre oriatur, non tamen oportet quod creaturæ naturaliter procedant a Deo. Hoc autem modo Pater verbo ſuo creaturas dicit ſicut in ipſo Patre ſunt: in quo quidem ſunt non ut per neceſsitatem producendæ, ſed per voluntatem.

Ad decimumquartum dicendum, quod communicatio bonitatis, non eſt ultimus finis, ſed ipſa divina bonitas, ex cuius amore eſt quod Deus eam communicare vult: non enim agit propter ſuam bonitatem quaſi appetens quod non habet, ſed quaſi volens communicare quod habet: quia agit non ex appetitu finis, ſed ex amore finis.

Ad decimumquintum dicendum, quod ſicut in Deo nihil eſt niſi bonum, ita in eo nihil eſt niſi neceſſarium. Non tamen oportet quod quicquid eſt ab eo, procedat per neceſsitatem.

Ad decimumſextum dicendum, quod voluntas Dei, ſicut dictum eſt (in corp. art.) naturaliter fertur in ſuam bonitatem: unde non poteſt velle niſi id quod eſt ei conveniens, ſcilicet bonum; non tamen determinatur ad hoc vel illud bonum: & ideo non oportet quod bona quæ ſunt, ab eo procedant per neceſsitatem.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod licet eadem natura ſit Patris, & Filii, & Spiritus ſancti, non tamen eumdem modum exiſtendi habet in tribus: & dico modum exiſtendi ſecundum relationem. In Patre enim eſt ut non accepta ab alio; in Filio vero eſt ut a Patre accepta: unde non oportet quod quicquid convenit Patri virtute naturæ ſuæ, conveniat Filio, vel Spiritui ſancto.

Ad decimumoctavum dicendum, quod effectus ſequitur ab actione ſecundum modum principii agendi: unde cum per modum intelligendi, actionis divinæ principium, prout reſpicit creaturam, conſideretur divina voluntas, quæ ad creaturam non habet neceſſariam habitudinem; non oportet quod creatura procedat a Deo per neceſsitatem naturæ, licet ipſa actio ſit Dei eſſentia, vel natura.

Ad decimumnonum dicendum, quod creatura aſsimilatur Deo quantum ad generales conditiones, non autem quantum ad modum participandi. Alio enim modo eſſe eſt in Deo, & in creatura, & ſimiliter bonitas. Unde licet a primo bono ſint omnia bona, & a primo ente ſint omnia entia; non tamen a ſummo bono ſunt omnia ſumme bona, nec ab ente neceſſario ſunt omnia per neceſsitatem.

Ad viceſimum dicendum, quod voluntas Dei

Dei eſt eius eſſentia: unde hoc quod agit per voluntatem, non removet quin per eſſentiam ſuam agat. Non enim eſt voluntas Dei, aliqua intentio addita divinæ eſſentiæ, ſed ipſa eſſentia.

ARTICULUS XVI.

Utrum ab uno primo poſſit procedere multitudo.

II. Part. quaeſt. XLVII. *art.* I. *& II. cont. Gent. a cap.* XXXIX. *uſque ad* XLV. *& III. cap.* XCVII.

SExtodecimo quæritur, utrum ab uno primo poſſit procedere multitudo. Et videtur quod non. Sicuti enim Deus eſt per ſe bonum, & per conſequens ſummum bonum; ita eſt per ſe, & ſumme unum. Sed ab eo, inquantum eſt bonum, non poteſt procedere niſi bonum. Ergo nec ab eo procedere poteſt niſi unum.

2. Præterea. Sicut bonum convertitur cum ente, ita & unum. Sed in his quæ ſunt entia, oportet attendi aſsimilationem creaturæ ad Deum, ut ſupra (art. præced.) dictum eſt. Ergo ſicut in bonitate, ita & in unitate oportet Deo creaturam aſsimilari, ut ſcilicet ſit una ab uno.

3. Præterea. Sicut bonum, & malum opponuntur privative, ſi communiter accipiantur, licet ſint contraria, prout ſunt habituum differentiæ; ita unum, & multa opponuntur privative, ut patet in X. Metaph. (com. IX.) Sed malitiam nullo modo dicimus a Deo procedere, ſed ex defectu cauſarum ſecundarum eam incidere. Ergo nec debet poni quod multitudinis Deus ſit cauſa.

4. Præterea. Oportet proportionaliter accipere cauſas, & cauſata, quia videlicet ſingularia ſunt cauſa ſingularium, & univerſalia univerſalium, ut patet per Philoſophus II. Phyſic. (com. XXXVIII.) Sed Deus eſt cauſa maxime univerſalis. Ergo ſuus proprius effectus eſt effectus maxime univerſalis, ſcilicet eſſe. Sed ex hoc quod res habent eſſe, non eſt multitudo, cum multitudinis ſit cauſa diverſitas, vel differentia. In eſſe vero omnia conveniunt. Ergo multitudo non eſt a Deo, ſed ex cauſis ſecundis: ex quibus cauſantur particulares rerum conditiones, ſecundum quas etiam differunt.

5. Præterea. Uniuſcuiuſque effectus eſt aliquam propriam cauſam accipere. Sed impoſsibile eſt unum eſſe proprium multorum. Ergo impoſsibile eſt quod unum ſit cauſa multitudinis.

6. Sed dices, quod hoc tenet in cauſis naturalibus, non in cauſis voluntariis. Sed contra. Artifex eſt cauſa artificii per voluntatem. Procedit autem artificiatum ab artifice ſecundum propriam formam illius artificiati, quæ eſt in artifice. Ergo etiam in voluntariis effectus quilibet requirit propriam cauſam.

7. Præterea. Oportet eſſe conformitatem inter cauſam & effectum. Sed Deus eſt omnino unus & ſimplex. Ergo in creatura, quæ eſt eius effectus, nec multitudo, nec compoſitio debet inveniri.

8. Præterea. Diverſorum agentium non poteſt eſſe idem effectus immediate. Sed ſicut cauſa appropriatur effectui, ita effectus cauſæ. Ergo nec einſdem cauſæ poſſunt eſſe plures immediate effectus; & ſic idem quod prius.

9. Præterea. In Deo eſt eadem potentia generandi, ſpirandi, & creandi. Sed potentia generandi non eſt niſi ad unum, ſimiliter nec potentia ſpirandi: quia in Trinitate non poteſt eſſe niſi unus Filius, & unus Spiritus ſanctus. Ergo & potentia creandi terminatur tantum ad unum.

10. Sed dices, quod univerſitas creaturarum eſt quodammodo unum ſecundum ordinem. Sed contra. Effectum oportet aſsimilari cauſæ. Sed unitas Dei non eſt unitas ordinis, quia in Deo non eſt prius, nec poſterius, nec ſuperius, & inferius. Ergo non ſufficit unitas ordinis ad hoc quod ab uno Deo plura poſsint educi.

11. Præterea. Unius ſimplicis non eſt niſi una actio. Sed ab una actione non eſt niſi unus effectus. Ergo ab uno ſimplici non poteſt procedere niſi unus effectus.

12. Præterea. Creatura procedit a Deo, non ſolum ſicut effectus a cauſa efficiente, ſed etiam ſicut exemplatum ab exemplari. Sed unius exemplati eſt unum exemplar proprium. Ergo a Deo non poteſt procedere, niſi una creatura.

13. Præterea. Deus eſt cauſa rerum per intellectum. Agens autem per intellectum agit per formam ſui intellectus. Cum igitur in divino intellectu non ſit niſi una forma, videtur quod ab eo non poſsit procedere niſi una creatura.

14. Sed dices, quod licet forma divini intellectus ſit una ſecundum rem, quæ eſt eius eſſentia, tamen attenditur ibi quædam pluralitas ſecundum diverſos reſpectus ad creaturas diverſas; & ſic eſt ibi pluralitas ratio-

rationis. Sed contra. Aut iſti reſpectus plures ſunt in intellectu divino, aut ſunt ſolum in ratione noſtra. Si primo modo, ergo ſequitur quod in intellectu divino erit pluralitas, & non ſumma ſimplicitas. Si ſecundo modo, ſequitur quod Deus non producat creaturas diverſas niſi mediante ratione noſtra: ex quo oportet quod diverſas creaturas producat per diverſos reſpectus ad creaturas, qui non ſunt niſi in ratione noſtra; & ſic habetur propoſitum, ſcilicet quod a Deo immediate non procedat multitudo.

15. Præterea. Deus per apprehenſionem intellectus ſui res in eſſe producit. Sed in eo non eſt niſi una apprehenſio: quia ſuus intellectus eſt eius eſſentia, quæ eſt una. Ergo non producit niſi unam creaturam.

16. Præterea. Illud quod non habet eſſe niſi in ratione, non eſt creatum a Deo: quia huiuſmodi videntur eſſe quædam vana, ut chimæra, & huiuſmodi. Sed ſimilitudo non eſt niſi in ratione: ſignificatur enim per abſtractionem a multis; quod in rerum natura non invenitur. Ergo Deus non eſt cauſa multitudinis.

17. Præterea. Secundum Platonem (in Timæo) optimi eſt optima adducere. Sed optimum non poteſt eſſe niſi unum. Cum igitur Deus ſit optimus, ab eo non poteſt produci niſi unum.

18. Præterea. Unuſquiſque agens propter finem, facit effectum ſuum propinquiorem fini quantum poteſt. Sed Deus producendo creaturam ordinat eam in finem. Ergo facit eam propinquiſſimam fini quantum poteſt. Sed hoc non poteſt niſi uno modo fieri. Ergo Deus non producit niſi unam creaturam.

19. Præterea. Iniuſtum eſt quod aliquis inæqualia aliquibus tribuat, niſi aliqua inæqualitate circa eos præcedeote vel meritorum, vel quarumcumque conditionum diverſarum. Sed operationem divinam non præcedit aliqua diverſitas: alias ipſe non eſſet prima cauſa omnium. Ergo in prima rerum creatione non dedit creaturis inæqualia dona. Sed diverſitas creatnrarum, & multitudo attenditur ſecundum hoc quod plus, vel minus recjpiunt de donis divinis, ut patet in IV. cap. cæl. Hierar. Ergo in prima rerum creatione Deus multitudinem non produxit.

20. Præterea. Deus creaturis communicat ſuam bonitatem quantum capaces ſunt. Sed natura ſuperiorum creaturarum capax fuit huiuſmodi perfectionis, & dignitatis, ut eſſent cauſæ inferiorum creaturarum. Id enim quod eſt perfectius, poteſt agere in id quod eſt eo imperfectius, & communicare ei ſuam perfectionem. Ergo videtur quod Deus creaturas inferiores mediantibus ſuperioribus produxit; & ita ipſe immediate non produxit niſi unam creaturam aliis ſuperiorem, quæcumque ſit illa.

21. Præterea. Quanto aliquæ formæ ſunt magis immateriales, tanto ſunt magis activæ, utpote magis a potentia ſeparatæ: unumquodque enim agit ſecundum quod eſt in actu, non ſecundum qnod eſt in potentia. Sed formæ rerum, quæ ſunt in mente Angeli, ſunt magis immateriales quam formæ quæ ſunt in rebus naturalibus. Cum ergo formæ naturales ſint cauſæ formarum ſibi ſimilium, videtur quod multo fortius formæ quæ ſunt in mente Angeli, produxerint formas rerum naturalium ſibi ſimiles. Diverſitas autem rerum, & per conſequens multitudo eſt ex forma. Ergo videtur quod multitudo non proceſſerit a Deo, niſi mediantibus ſuperioribus creaturis.

22. Præterea. Quidquid Deus facit, eſt unum. Ergo ab eo non eſt niſi unum; & ita ipſe non erit cauſa multitudinis.

23. Præterea. Deus non intelligit niſi unum, quia nihil inrelligit extra ſe, ut probatur in XII. Metaph. (com. 51.) Sed ipſe eſt cauſa rerum per intellectum ſuum. Ergo ipſe non cauſat niſi unum.

24. Præterea. Anſelmus dicit (in monol. cap. VIII.) quod creatura in Deo eſt creatrix eſſentia. Sed creatrix eſſentia eſt tantum una. Ergo & creatura in Deo eſt tantum una. Sed hoc modo creatur creatura a Deo ſecundum quod in ipſo præceſſit. Ergo a Deo non eſt niſi una tantum creatura; & ſic a Deo non procedit multitudo.

Sed contra eſt quod dicitur Sapien. XI. 21. *Omnia in numero, & pondere, & menſura diſpoſuiſti Domine*. Sed numerus non eſt ſine multitudine. Ergo a Deo non procedit multitudo.

Præterea. Virtus Dei præcedit virtutem cuiuslibet alterius rei. Sed unum punctum poteſt eſſe principium multarum linearum. Ergo ſic Deus, quamvis ſit unus, poteſt eſſe principium creaturarum multarum.

Præterea. Illud quod eſt proprium uni, inquantum eſt unum, maxime competit ei quod eſt maxime unum. Sed proprium eſt unitatis quod ſit multitudinis principium. Ergo hoc maxime competit Deo quod eſt ſumme unum, quod ab eo multitudo procedat.

Præterea. Boetius dicit in principio Arith-

me.

meticæ (cap. 11.) quod ſecundum exemplar numeri Deus res in eſſe produxit. Sed exemplatum exemplari conformatur. Ergo produxit res ſub multitudine, & numero.

Præterea. In Pſal. CIII. 24. dicitur: *Omnia in ſapientia feciſti*. Sed cum ſapientis ſit ordinare, oportet ea quæ per ſapientiam fiunt, ordinem habere, & per conſequens multitudinem. Ergo rerum multitudo a Deo proceſſit.

Reſpondeo dicendum, quod multa non poſſe procedere ab uno principio immediate, & proprie, videtur eſſe ex determinatione cauſæ ad effectum: ex qua videtur debitum, & neceſſarium ut ſi eſt talis cauſa, talis effectus proveniat. Cauſæ autem ſunt quatuor: quarum duæ, ſcilicet materia, & efficiens, præcedunt cauſatum ſecundum eſſe interdum; finis vero etſi non ſecundum eſſe, tamen ſecundum intentionem; forma vero neutro modo, ſecundum quod eſt forma: quia cum per eam cauſatum eſſe habeat, eſſe eius ſimul eſt cum eſſe cauſati; ſed inquantum etiam ipſa eſt finis, præcedit in intentione agentis. Et quamvis forma ſit finis operationis, ad quem operatio agentis terminatur, non tamen omnis finis eſt forma. Eſt enim aliquis finis intentionis præter finem operationis, ut patet in domo. Nam forma eius eſt finis terminans operationem ædificatoris; non tamen ibi terminatur intentio eius, ſed ad ulteriorem finem, quæ eſt habitatio; ut ſic dicatur, quod finis operationis eſt forma domus, intentionis vero habitatio. Debitum igitur eſſendi tale cauſatum non poteſt eſſe ex forma, inquantum eſt forma, quia ſic concomitatur cauſatum; ſed vel ex virtute cauſæ efficientis, vel ex materia, vel ex fine, ſive ſit finis intentionis, ſive finis operationis. Non poteſt autem dici in Deo, quod effectus eius habeat debitum eſſendi ex materia. Nam cum ipſe ſit totius eſſe auctor, nihil quolibet modo eſſe habens præſupponitur eius actioni; ut ſic ex diſpoſitione materiæ neceſſe ſit dicere talem vel talem eius eſſe effectum; ſimiliter nec ex potentia effectiva. Nam cum eius activa potentia ſit infinita, non terminatur ad unum niſi ad id quod eſſet æquale ſibi, quod nulli effectui competere poteſt. Unde, ſi inferiorem ſibi effectum producere ſit neceſſe, potentia ſua, quantum in ſe eſt, non terminatur ad hunc, vel illum diſtantiæ gradum; ut ſic debitum ſit ex ipſa virtute activa talem vel talem effectum produci; ſimiliter nec ex fine intentionis. Hic enim finis eſt divina bonitas, cui nihil accreſcit ex effectuum productione. Nec iterum per effectus poteſt totaliter repræſentari, vel eis totaliter communicari; ut ſic poſſit dici, quod debitum ſit talem vel talem Dei effectum eſſe, ut totaliter divinam bonitatem participet; ſed poſſibile eſt effectum multis modis eam participare: unde nullius eorum neceſſitas eſt ex fine. Sic ex fine neceſſitas ſumitur, quando intentio finis compleri non poteſt vel omnino, vel inconvenienter, niſi hoc vel illo exiſtente. Relinquitur igitur quod debitum in operibus divinis eſſe non poteſt, niſi ex forma, quæ eſt finis operationis. Ipſa enim cum non ſit infinita, habet determinata principia, ſine quibus eſſe non poteſt; & determinatum modum eſſendi; ut ſi dicamus, quod ſuppoſito quod Deus intendat hominem facere, neceſſarium eſt & debitum quod animam rationalem ei conferat, & corpus organicum, ſine quibus homo eſſe non poteſt. Et ſimiliter poſſumus dicere in univerſo. Quod enim Deus tale univerſum conſtituere voluerit, non eſt neceſſarium, neque debitum, neque ex fine, neque ex potentia efficientis, neque materiæ, ut oſtenſum eſt. Sed ſuppoſito quod tale univerſum producere voluerit, neceſſarium fuit quod tales & tales creaturas produxerit, ex quibus talis forma univerſi conſurgeret. Et cum ipſa univerſi perfectio & multitudinem, & diverſitatem rerum requirat, quia in una earum inveniri non poteſt propter receſſum a complemento bonitatis primæ; neceſſe fuit ex ſuppoſitione formæ intentæ quod Deus multas creaturas, & diverſas produceret: quaſdam ſimplices, quaſdam compoſitas; & quaſdam corruptibiles, & quaſdam incorruptibiles.

Hoc autem quidam Philoſophi non conſiderantes, diverſimode a veritate deviaverunt. Quidam namque non intelligentes Deum univerſi eſſe auctorem, poſuerunt materiam non ab alio exiſtentem, & ex eius neceſſitate, rerum diverſitatem produci, vel ſecundum raritatem, vel ſecundum ſpiſſitudinem materiæ res diverſificantes, ut antiquiſſimi naturalem Philoſophorum, qui tantum cauſam materialem perceperunt; vel ſecundum actionem alicuius cauſæ efficientis, quæ ſecundum diverſitatem materiæ diverſos effectus producebat, ſicut Anaxagoras poſuit intellectum divinum, qui diverſas res producebat, eas a commixtione materiæ ſegregando, & ſicut Empedocles, qui per amicitiam, & litem, ſecundum diverſitatem materiæ, diverſos effectus vario mo-

do diſtinctos, vel coniunctos ponebat. Quorum falſitas apparet ex duobus. Primo ex hoc quod non ponebant omne eſſe a primo & ſummo ente effluere, quod in alia quæſtione eſt oſtenſum. Secundo quia ſecundum eos ſequebatur quod partium univerſi diſtinctio, & earum ordo eſſent a caſu: quia ſic neceſſe erat propter materiæ neceſſitatem. Alii pluralitatem rerum, & modos diverſos earum ex neceſſitate cauſæ efficientis ponebant, ſicut Avicenna (Lib. IX. Met. cap. IV.) & eius ſequaces. Poſuit enim, quod primum ens, inquantum intelligit ſeipſum, producit unum tantum cauſatum, quod eſt intelligentia prima, quam neceſſe erat a ſimplicitate primi entis deficere, utpote inquantum potentialitas incepit admiſceri actui, inquantum eſſe recipiens ab alio non eſt ſuum eſſe, ſed quodammodo potentia ad illud. Et ſic inquantum intelligit primum ens, procedit ab ea alia intelligentia ea inferior; inquantum vero intelligit potentiam ſuam, procedit ab ea corpus cæli, quod movet; inquantum vero intelligit actum ſuum, procedit ab ea anima cæli primi: & ſic conſequenter multiplicantur per multa media res diverſæ. Sed hæc etiam poſitio ſtare non poteſt. Primo quia ponit potentiam divinam terminari ad unum effectum, (qui eſt intelligentia prima. Secundo quia ponit alias ſubſtantias præter Deum eſſe aliarum creatrices, quod eſſe impoſſibile, in alia quæſtione (art. 4.) oſtenſum eſt. Sequitur etiam ad hanc poſitionem, ſicut & ad primas, quod decor ordinis univerſi ſit caſualis, ex quo rerum diverſitatem non aſcribit intentioni finis, ſed terminationi potentiarum activarum ad ſuos effectus.

Alii vero circa debitum cauſæ finalis erraverunt, ſicut Plato, & eius ſequaces. Poſuit enim quod bonitati Dei ab eo intellectæ, & amatæ debitum eſſet tale univerſum producere, ut ſic optimus optimum produceret. Quod quidem poteſt eſſe verum, ſi ſolum quautum ad ea quæ ſunt, reſpiciamus; non autem ſi reſpiciamus ad ea quæ eſſe poſſunt. Hoc enim univerſum eſt optimum eorum quæ ſunt; & quod ſit ſic optimum, ex ſumma Dei bonitate habet. Non tamen bonitas Dei eſt ita obligata huic univerſo, quin melius, vel minus bonum aliud univerſum facere potuiſſet.

Quidam etiam debitum cauſæ formalis non attendentes, ſed ſolum debitum divinæ bonitatis, erraverunt, ſicut Manichæi: qui cum conſiderarent Deum eſſe optimum, crediderunt a Deo eſſe tantum illas creaturas quæ inter alias ſunt optimæ, ſcilicet ſpirituales, & incorruptibiles; corporalia vero, & corruptibilia alteri attribuerunt principio. Ex ſimili etiam fonte prodiit Origenis error (Lib. I. Periar. cap. VII. & VIII.) licet huic contrarius. Conſideravit enim Deum eſſe optimum, & iuſtum: unde ab ipſo primo fuiſſe conditas optimas creaturarum ſolas, & æquales exiſtimavit, ſcilicet rationales creaturas, quibus ex libero arbitrio diverſimode operantibus in bonum, vel in malum, conſecutum eſſe dicebat ut diverſi gradus rerum in univerſo conſtituerentur, dicens, illas rationales creaturas quæ ad Deum converſæ ſunt, in angelicam dignitatem eſſe promotas, & ſecundum diverſos ordines, prout magis, & minus meruerunt; e contrario vero ceteras rationales quæ per liberum arbitrium peccaverunt, in inferiora dicit eſſe prolapſas, & corporibus alligatas: quaſdam quidem ſoli, lunæ, & ſtellis, quæ minus peccaverunt; quaſdam vero corporibus hominum; quaſdam in dæmones eſſe converſas. Uterque enim error ordinem univerſi præterire videtur in ſua conſideratione, conſiderando tantummodo ſingulas partes eius. Ex ipſo enim ordine univerſi potuiſſet eius ratio apparere, quod ab uno principio, nulla meritorum differentia præcedente, oportuit diverſos gradus creaturarum inſtitui, ad hoc quod univerſum eſſet completum (repræſentante univerſo per multiplices, & varios modos creaturarum quod in divina bonitate ſimpliciter, & indiſtincte præexiſtit) ſicut & ipſa perfectio domus, & humani corporis diverſitatem partium requirit. Neutrum autem eorum eſſet completum, ſi omnes partes unius conditionis exiſterent; ſicut ſi omnes partes humani corporis eſſent oculus: aliarum enim partium deeſſent officia. Et ſimiliter ſi omnes partes domus eſſent tectum, domus complementum, & finem ſuum non conſequeretur, ut ſcilicet ab imbribus, & caumatibus defendere poſſet. Sic igitur dicendum eſt, quod ab uno primo multitudo, & diverſitas creaturarum proceſſit non propter materiæ neceſſitatem, nec propter potentiæ limitationem, nec propter bonitatem, nec propter bonitatis obligationem; ſed ex ordine ſapientiæ, ut in diverſitate creaturarum perfectio conſiſteret univerſi.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Deus eſt unus, ita & unum produxit, non ſolum quia unumquodque in ſe eſt unum, ſed etiam quia omnia quodammodo ſunt unum perfectum: quæ quidem unitas diverſitatem partium requirit, ut oſtenſum eſt.

Ad

Ad ſecundum dicendum , quod creatura aſſimilatur Deo in unitate, inquantum unaquæque in ſe una eſt , & inquantum omnes unum ſunt unitate ordinis, ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum , quod malitia totaliter in non eſſe conſiſtit ; multitudo autem cauſatur ex ente . Ipſa enim differentia, per quam entia dividuntur ad invicem, quoddam ens eſt. Unde Deus non eſt auctor tendendi ad non eſſe, ſed eſt omnis eſſe auctor; non eſt principium malitiæ , ſed eſt principium multitudinis. Sciendum autem , quod duplex eſt unum : quoddam ſcilicet quod convertitur cum ente, quod nihil addit ſupra ens niſi indiviſionem ; & hoc unum privat multitudinem, inquantum multitudo ex diviſione cauſatur : non quidem multitudinem extrinſecam, quam unum conſtituit, ſicut pars; ſed multitudinem intrinſecam, quæ unitati opponitur . Non enim ex hoc quod aliquid dicitur eſſe unum, negatur quin aliquid ſit extra ipſum quod cum eo conſtituat multitudinem ; ſed negatur diviſio ipſius in multa. Aliud vero unum eſt quod eſt principium numeri, quod ſupra rationem entis addit menſurationem ; & huius unius multitudo eſt privatio , quia numerus fit per diviſionem continui . Nec tamen multitudo privat unitatem totaliter , cum diviſo toto adhuc remaneat pars indiviſa; ſed removet unitatem totius. Sed malitia, quantum eſt in ſe , removet bonitatem, nullo modo eam conſtituens , nec ab ea conſtituta.

Ad quartum dicendum , quod ens alio modo ſe habet ad ea quæ ſub ente continentur; & alio modo animal , vel quodlibet aliud genus ad ſpecies ſuas . Species enim addit ſupra genus, ut homo ſupra animal, differentiam aliquam , quæ eſt extra eſſentiam generis . Animal enim nominat tantum naturam ſenſibilem, in qua rationale non continetur; ſed ea quæ continentur ſub ente, non adduut aliquid ſupra eos quod ſit extra eſſentiam eius : unde non oportet quod illud quod eſt cauſa animalis inquantum eſt animal , ſit cauſa rationalis inquantum huiuſmodi. Oportet autem illud quod eſt cauſa entis inquantum eſt ens, eſſe cauſam omnium differentiarum entis , & per conſequens totius multitudinis entium.

Ad quintum dicendum , quod appropriatio cauſæ ad effectum attenditur ſecundum aſſimilationem effectus ad cauſam . Aſſimilatio autem creaturæ ad Deum attenditur ſecundum hoc quod creatura implet id quod de ipſa eſt in intellectu, & voluntate Dei; ſicuti artificiata ſimilantur artifici inquantum in eis exprimitur forma artis , & oſtenditur voluntas artificis de eorum conſtitutione . Nam ſicut res naturalis agit per formam ſuam , ita artifex per ſuum intellectum, & voluntatem. Sic igitur Deus propria cauſa eſt uniuſcuiuſque creaturæ , inquantum intelligit , & vult unamquamque creaturam eſſe . Quod autem dicitur idem non poſſe eſſe plurium proprium , intelligendum eſt quando ſit propriatio per adæquationem ; quod in propoſito non contingit.

Ad ſextum dicendum, quod ſolutio patet ex dictis.

Ad ſeptimum dicendum, quod licet ſit quædam ſimilitudo creaturæ ad Deum, non tamen eſt adæquatio : unde non oportet , ſi unitas Dei caret omni multitudine , & compoſitione , quod propter hoc oporteat talem eſſe creaturæ unitatem.

Ad octavum dicendum , quod licet effectus non poſſit excedere cauſam ſuam , tamen cauſa poteſt excedere effectum : & ideo licet ab una cauſa poſſint procedere plures effectus , tamen non poteſt unus effectus a pluribus cauſis immediate procedere.

Ad nonum dicendum , quod licet eadem ſit potentia in Deo generandi , & creandi ſecundum rem , non tamen idem reſpectus in utraque connotatur ; ſed potentia generandi connotat reſpectum ad id quod procedit (a) per naturam, & ideo oportet tantum unum eſſe ; ſed potentia creandi importat reſpectum ad id quod procedit per voluntatem : unde non oportet quod ſit unum.

Ad decimum dicendum, quod non oportet (ſicut dictum eſt) huiuſmodi unitatem eſſe in creatura, & in Deo ; licet creatura Deum in unitate imitetur.

Ad decimumprimum dicendum , quod quamvis actio Dei ſit una & ſimplex, quia eſt eius eſſentia ; non tamen oportet quod ſit unus tantum effectus, ſed multi: quia ex actione divina procedit effectus ſecundum ordinem ſapientiæ , & arbitrium voluntatis.

Ad decimumſecundum dicendum , quod quando exemplatum perfecte repræſentat exemplar, ab uno exemplari non eſt niſi unum exemplatum , niſi per accidens , inquantum exemplata materialiter diſtinguuntur.

(a) *Al.* ad naturam.

tur. Creaturæ vero non perfecte imitantur ſuum exemplar. Unde diverſimode poſſunt ipſum imitari, & ſic eſſe diverſa exemplata. Perfectus autem modus imitandi eſt unus tantum, & propter hoc Filius, qui perfecte imitatur Patrem, non poteſt eſſe niſi unus.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet forma intellectus divini ſit una tantum ſecundum rem, eſt tamen multiplex ratione, ſecundum diverſos reſpectus ad creaturam, prout ſcilicet intelliguntur creaturæ diverſimode formam divini intellectus imitari.

Ad decimumquartum dicendum, quod iſti diverſi reſpectus ad creaturam non ſolum ſunt in intellectu noſtro, ſed etiam in intellectu divino. Nec tamen diverſa aliqua ſunt in intellectu divino, in quibus Deus intelligat: quia intelligit tantum uno, quod eſt ſua eſſentia: ſed ſunt ibi multa, ut ab ipſo intellecta. Sicut enim nos intelligimus quod creatura poteſt Deum multipliciter imitari; ita & Deus hoc intelligit, & per conſequens intelligit diverſos reſpectus creaturæ ad Deum.

Ad decimumquintum dicendum, quod ſicut Deus uno intelligit omnia, ita etiam & per unam apprehenſionem. Nam actum intellectus oportet eſſe unum, vel multos, ſecundum unitatem, vel multitudinem principii quo intelligitur.

Ad decimumſextum dicendum, quod licet multitudo præter multa, non ſit niſi (a) in ratione; multitudo tamen in multis, eſt etiam in rerum natura: ſicut etiam animal commune non eſt niſi in ratione, natura tamen animalis eſt in ſingularibus: & propter hoc multitudinem, & animalis naturam oportet reducere in Deum, ſicut in cauſam.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod univerſum quod eſt a Deo productum, eſt optimum reſpectu eorum quæ ſunt, non tamen reſpectu eorum quæ Deus facere poteſt.

Ad decimumoctavum dicendum, quod ratio illa tenet, quando id quod eſt ad finem, poteſt totaliter, & perfecte conſequi finem per modum adæquationis; quod in propoſito non contingit.

Ad decimumnonum dicendum, quod illa ratio eſt Origenis (I. Periar. cap. VII. & VIII.) nec habet magnam efficaciam. Non enim eſt contra iuſtitiam quod inæqualia æqualibus dentur, niſi quando alicui redditur debitum; quod in prima rerum creatione non poteſt dici. Quod enim ex propria liberalitate datur, poteſt dari plus vel minus ſecundum arbitrium dantis, & ſecundum quod eius ſapientia requirit.

Ad viceſimum dicendum, quod licet creaturæ aliæ ſint Angelo inferiores, tamen earum productio requirit infinitam virtutem producentis, inquantum per creationem producuntur in eſſe, utpote non ex præiacenti materia factæ. Et ideo omnes creaturæ, quæ non ſunt factæ ex præiacenti materia, oportet dicere immediate a Deo eſſe creatas.

Ad viceſimumprimum dicendum, quod cum creatio terminetur ad eſſe tamquam ad proprium effectum, impoſſibile eſt dicere, ea quæ a Deo creantur, ab Angelis formas habere, cum omne eſſe ſit a forma.

Ad viceſimumſecundum dicendum, quod licet quidquid Deus facit, in ſe ſit unum, tamen hæc unitas, ut dictum eſt, non removet omnem multitudinem, ſed manet illa cuius unum eſt pars.

Ad viceſimumtertium dicendum, quod verbum Philoſophi, cum dicit, quod Deus nihil intelligit extra ſe, non eſt intelligendum, quaſi Deus ea quæ ſunt extra ipſum, non intelligat; ſed quia illa etiam quæ extra ipſum ſunt, non extra ſe, ſed in ſe intuetur, quia per eſſentiam ſuam omnia alia cognoſcit.

Ad viceſimumquartum dicendum, quod creatura dicitur eſſe in Deo dupliciter. Uno modo ſicut in cauſa gubernante, & conſervante eſſe creaturæ; & ſic præſupponitur eſſe creaturæ diſtinctum a Creatore ad hoc quod creatura a Deo eſſe dicatur. Non enim intelligitur creatura conſervari in eſſe, niſi ſecundum quod iam habet eſſe in propria natura, ſecundum quod eſſe creaturæ a Deo diſtinguitur. Unde creatura hoc modo in Deo exiſtens non eſt creatrix eſſentia. Alio modo dicitur creatura eſſe in Deo ſicut in virtute cauſæ agentis; vel ſicut in cognoſcente: & ſic creatura in Deo eſt ipſa eſſentia divina, ſicut dicitur Ioannis I. 3. *Quod factum eſt, in ipſo vita erat*. Quamvis autem hoc modo creatura in Deo exiſtens ſit divina eſſentia, non tamen per iſtum modum eſt ibi una tantum creatura, ſed multæ. Nam eſſentia Dei eſt ſufficiens medium ad cognoſcendum diverſas creaturas, & ſufficiens virtus ad eas producendas.

AR-

(a) *Al. hic & infra deeſt* in.

ARTICULUS XVII.

Utrum mundus ſemper fuerit.

I. P. quæſt. XLIX. *art.* 1. *& I. diſt.* 1. *quæſt.* 1. *art.* 3. *& II. cont. Gent. cap.* XXXIV. *&* XXXVII.

DEcimoſeptimo quæritur, utrum mundus ſemper fuerit. Et videtur quod ſic. Quia proprium ſemper conſequitur id cuius eſt proprium. Sed, ſicut dicit Dionyſius IV. cap. cæle. Hierar. proprium eſt divinæ bonitatis ad communicationem ſui ea quæ ſunt vocare: quod quidem fit creaturas producendo. Cum ergo divina bonitas ſemper fuerit, videtur quod ſemper creaturas in eſſe produxerit; & ita videtur quod ſemper fuerit mundus.

2. Præterea. Deus non denegavit alicui creaturæ id cuius eſt capax ſecundum ſuam naturam. Sed aliquæ creaturæ ſunt quarum natura eſt capax ut ſemper fuerit, ſicut cælum. Ergo videtur quod hoc fuerit cælo collatum ut ſemper eſſet. Sed cælo exiſtente oportet ponere alias creaturas eſſe, ſicut probat Philoſophus in II. de cælo, & mundo (com. VIII.) Ergo videtur quod mundus fuerit ſemper. Probatio mediæ. Omne quod eſt incorruptibile, habet virtutem ut ſit ſemper: quia ſi haberet virtutem ut eſſet aliquo tempore determinato tantum, non poſſet eſſe ſemper; & ita non eſſet incorruptibile. Cælum autem eſt incorruptibile. Ergo habet naturam, quod ſit ſemper.

3. Sed dicendum, quod cælum non eſt ſimpliciter incorruptibile: decideret enim in nihilum, niſi per virtutem Dei contineretur in eſſe. Sed contra. Non eſt reputandum aliquid eſſe poſſibile, vel contingens, propter hoc quod eius deſtructio ſequitur ex deſtructione conſequentis: licet enim hominem eſſe animal ſit neceſſarium, tamen deſtructio eius ſequitur ad deſtructionem huius conſequentis, hominem eſſe ſubſtantiam. Non ergo videtur quod propter hoc poſſit dici, cælum eſſe corruptibile: quia eius non eſſe ſequitur ad aliquam poſitionem, qua ponitur Deus ſuam continentiam ſubtrahere creaturis.

4. Præterea. Sicut Avicenna probat in ſua Metaphyſ. (Lib. IX. cap. IV.) quilibet effectus in comparatione ad ſuam cauſam eſt neceſſarius: quia ſi poſita cauſa non neceſſario ſequitur effectus, adhuc poſita cauſa poſſibile erit effectum eſſe, vel non eſſe: quod autem eſt in potentia, non reducitur in actum niſi per id quod eſt actu: unde oportebit quod præter cauſam prædictam ſit aliqua alia cauſa quæ faciat effectum prodire in actum ex potentia, qua poſſibile erat ipſum eſſe, vel non eſſe poſita cauſa. Ex quo poteſt accipi, quod poſita cauſa ſufficienti neceſſe eſt ipſum poni. Sed Deus eſt cauſa ſufficiens mundi. Cum ergo Deus fuerit ſemper, & mundus fuit ſemper.

5. Præterea. Omne quod eſt ante tempus, eſt æternum: ævum enim non eſt ante tempus, ſed incepit ſimul cum tempore. Sed mundus fuit ante tempus: fuit enim creatus in primo inſtanti temporis, quod conſtat eſſe ante tempus: dicitur enim Geneſ. 1. *In principio creavit Deus cælum, & terram:* Gloſſa (interlinearis) „ ideſt, in „ principio temporis." Ergo mundus fuit ab æterno.

6. Præterea. Idem manens idem, ſemper facit idem, niſi impediatur. Sed Deus ſemper idem manet, ſicut in Pſalmo CI. 28. legitur: *Tu autem idem ipſe es.* Cum igitur in ſua actione impediri non poſſit propter infinitatem ſuæ potentiæ, videtur quod ſemper idem faciat. Et ita cum aliquando mundum produxerit, videtur quod etiam ſemper ab æterno produxerit.

7. Præterea. Sicut homo neceſſario vult ſuam beatitudinem, ita Deus neceſſario vult ſuam bonitatem, & quod ad eam pertinet. Sed ad bonitatem divinam pertinet productio creaturarum in eſſe. Ergo hoc Deus neceſſitate vult; & ita videtur quod ab æterno producere creaturas voluerit, ſicut voluit ab æterno bonitatem ſuam eſſe.

8. Sed dicendum, quod ad bonitatem Dei pertinet quod creaturæ producantur in eſſe, non autem quod producantur in eſſe ab æterno. Sed contra. Maioris liberalitatis eſt aliquid citius dare quam tardius. Sed liberalitas divinæ bonitatis eſt infinita. Ergo videtur quod ab æterno eſſe creaturis dederit.

9. Præterea. Auguſtinus dicit (VIII. Confeſ. cap. IX.) *Illud dico te velle quod facis, ſi potes.* Sed Deus ab æterno voluit mundum producere: alias fuiſſet mutatus, ſi acceſſiſſet ei nova voluntas mundi creandi. Cum ergo nulla impotentia ei conveniat, videtur quod ab æterno mundum produxerit.

10. Præterea. Si mundus non ſemper fuit, antequam mundus eſſet, aut erat poſſibile ipſum eſſe, aut non. Si non erat poſſibile, ergo impoſſibile erat ipſum eſſe, & neceſſe non eſſe; & ſic numquam fuiſſet in eſſe produ-

Digitized by Google

ductus. Si autem poſſibile erat eum eſſe, ergo erat aliqua potentia reſpectu ipſius; & ita erat aliquod ſubiectum, ſive materia, cum potentia non niſi in ſubiecto eſſe poſſit. Sed ſi fuit materia, fuit & forma; cum materia non poſſit omnino eſſe a forma denudata. Ergo fuit aliquod corpus compoſitum ex materia, & forma, & ex conſequenti fuit totum univerſum.

11. Præterea. Omne quod fit actu, poſtquam fuit poſſibile fieri, educitur de potentia in actum. Si ergo mundum fuit poſſibile fieri, antequam eſſet, oportet dicere mundum eductum eſſe de potentia in actum; & ita materiam præceſſiſſe, & fuiſſe æternam: ex quo ſequitur idem quod prius.

12. Præterea. Omne agens quod de novo incipit agere, movetur de potentia in actum. Sed hoc Deo non poteſt competere, cum ipſe ſit omnino immobilis. Ergo videtur quod ipſe non incepit de novo agere, ſed quod ab æterno mundum produxerit.

13. Præterea. Agens per voluntatem, ſi incipit facere quod prius volebat, cum antea non feciſſet, oportet ponere aliquid eſſe nunc inducens ipſum ad agendum, quod prius non inducebat; quod eſt quodammodo expergefaciens ipſum. Sed non poteſt dici, quod aliquid aliud fuerit præter Deum ante mundum, quod de novo eum induxerit ad agendum. Cum ergo ab æterno voluerit mundum facere (alias voluntati eius aliquid accreviſſet) videtur quod ab æterno fecerit.

14. Præterea. Nihil movet voluntatem divinam ad agendum niſi bonitas eius. Sed bonitas divina ſemper eodem modo ſe habet. Ergo & voluntas Dei ſemper ſe habet ad productionem creaturarum, & ita ab æterno creaturas produxit.

15. Præterea. Illud quod eſt ſemper in principio, & in fine ſui, numquam incipit, nec definit: quia unaquæque res eſt poſt ſui principium, & ante ſui finem. Sed tempus ſemper eſt in ſui principio, & in ſui fine: nihil enim eſt temporis niſi inſtans, quod eſt finis præteriti, & principium futuri. Ergo tempus numquam incipit, nec deſinit, ſed ſemper eſt; & per conſequens motus ſemper, & mobile ſemper, & totus mundus: tempus enim non eſt ſine motu, nec motus ſine mobili, nec mobile ſine mundo.

16. Sed dicendum, quod primum inſtans temporis non eſt finis præteriti, nec ultimum principium futuri. Sed contra. *Nunc* temporis ſemper conſideratur ut fluens, & in hoc differt a *nunc* æternitatis. Sed quod fluit, ab alio in aliud fluit. Ergo oportet omne *nunc* a priori *nunc* in poſterius fluere. Ergo impoſſibile eſt eſſe aliquod primum, vel ultimum *nunc*.

17. Præterea. Motus ſequitur mobile, & tempus ſequitur motum. Sed primum mobile cum ſit circulare, non habet principium, neque finem: quia in circulo non eſt accipere principium, & finem in actu. Ergo neque motus, neque tempus habent principium; & ſic idem quod prius.

18. Sed dicendum, quod licet ipſum corpus circulare non habeat principium magnitudinis, habet tamen principium durationis. Sed contra. Duratio motus ſequitur menſuram magnitudinis: quia ſecundum Philoſophum quanta eſt magnitudo, tantus eſt & motus, & tantum tempus. Si ergo in magnitudine corporis circularis non eſt aliquod principium, nec in magnitudine motus, & temporis erit principium; & per conſequens nec in eorum duratione, cum eorum duratio, & præcipue temporis, ſit eorum magnitudo.

19. Præterea. Deus eſt cauſa rerum per ſcientiam ſuam. Scientia autem relative dicitur ad ſcibile. Cum igitur relativa ſint ſimul natura, & ſcientia Dei ſit æterna, videtur quod res ſint ab ipſo ab æterno productæ.

20 Præterea. Aut Deus præcedit mundum natura tantum; aut duratione. Si natura tantum, ſicut cauſa effectum ſibi coævum, videtur quod cum Deus fuerit ab æterno, & creaturæ fuerint ab æterno. Si autem præcedit mundum duratione, ergo eſt accipere aliquam durationem priorem duratione mundi, quæ ſe habet ad durationem mundi ut prius ad poſterius. Sed duratio quæ habet prius & poſterius, eſt tempus. Ergo ante mundum fuit tempus, & per conſequens motus, & mobile; & ſic idem quod prius.

21. Præterea. Auguſtinus dicit (V. de Trin. cap XVI.) *Deum ab æterno Dominum non fuiſſe, dicere nolo*. Sed quandocumque fuit Dominus, habuit creaturam ſibi ſubiectam. Ergo non eſt dicendum, quod creatura non fuerit ab æterno.

22 Præterea. Deus potuit mundum producere, antequam produxerit; alias impotens fuiſſet. Scivit etiam ante producere; alias ignorans eſſet. Videtur etiam quod voluit; alias invidus fuiſſet. Ergo videtur quod non inceperit de novo producere creaturas.

23. Præterea. Omne quod eſt finitum, eſt com-

communicabile creaturæ. Sed æternitas eſt quoddam finitum; alias nihil poſſet eſſe ultra æternitatem: dicitur enim Exod. xv. 18. *Dominus regnavit in æternum, & ultra*. Ergo videtur quod creatura fuerit æternitatis capax; & ſic conveniens fuit divinæ bonitati quod creaturam ab æterno produxerit.

24. Præterea. Omne quod incipit, habet menſuram ſuæ durationis. Sed tempus non poteſt habere aliquam menſuram ſuæ durationis: non enim menſuratur æternitate, quia ſic ſemper fuiſſet; nec ævo, quia ſic in perpetuum duraret; nec tempore, quia nihil eſt menſura ſui ipſius. Ergo tempus non incipit eſſe; & ita nec mobile, nec mundus.

25. Præterea. Si tempus incepit eſſe, aut incepit eſſe in tempore, aut in inſtanti. Sed non incepit eſſe in inſtanti, quia in inſtanti tempus nondum eſt; nec iterum in tempore, quia ſic nihil temporis ante temporis terminum eſſet: nihil enim rei eſt antequam res eſſe incipiat. Ergo tempus non incepit eſſe; & ſic idem quod prius.

26. Præterea. Deus ab æterno fuit cauſa rerum: alias oporteret dicere, quod prius fuit cauſa in potentia, & poſtea in actu; & ſic eſſet aliquid prius quod reduceret ipſum de potentia in actum; quod eſt impoſſibile. Nihil autem eſt cauſa, niſi cauſatum habeat. Ergo mundus fuit a Deo ab æterno creatus.

27. Præterea. Verum, & ens convertuntur. Sed multa ſunt vera ab æterno; ſicut hominem non eſſe aſinum, & mundum futurum eſſe, & multa ſimilia. Ergo videtur quod multa ſunt entia ab æterno, & non ſolum Deus.

28. Sed dicendum, quod omnia iſta ſunt vera veritate prima, quæ Deus eſt. Sed contra. Alia veritas eſt huius propoſitionis, mundum futurum eſſe, & huius, hominem non eſſe aſinum: quia poſito per impoſſibile quod una ſit falſa, adhuc reliqua erit vera. Sed veritas prima non eſt alia, & alia. Ergo non ſunt vera veritate prima.

29. Præterea. Secundum Philoſophum in prædicamentis (in prædicamento ſubſtantiæ non procul a fine) ex eo quod res eſt, vel non eſt, oratio vera, vel falſa eſt. Si igitur multæ propoſitiones veræ ſint ab æterno, videtur quod res per eas ſignatæ ab æterno extiterint.

30. Præterea. Deo idem eſt dicere, quod facere: unde in Pſal. ult. 5. *Dixit, & facta ſunt*. Sed dicere Dei eſt æternum: alias Filius, qui eſt verbum Patris, non eſſet Patri coæternus. Ergo & facere Dei eſt æternum; & ita mundus eſt factus ab æterno.

Sed contra eſt quod dicitur Proverb. VIII. 25. ex ore divinæ ſapientiæ: *Nondum erant abyſſi, & ego iam concepta eram: necdum fontes aquarum eruperant, necdum montes gravi mole conſtiterant: ante (a) omnes colles ego parturiebar: adhuc terram non fecerat, & flumina, & cardines orbis terræ*. Ergo cardines orbis terræ, & flumina, & terra non ſemper fuerunt.

Præterea. Secundum Priſcianum, quanto tempore iuniores, tanto intellectu perſpicaciores. Sed perſpicacitas non eſt infinita. Ergo nec tempus quo perſpicacitas crevit, fuit infinitum, & per conſequens nec mundus.

Præterea. Iob XIV. 19. *Alluvione paulatim terra conſumitur*. Sed terra non eſt infinita. Si ergo fuiſſet tempus infinitum, iam totaliter eſſet conſumpta; quod patet eſſe falſum.

Præterea. Conſtat Deum naturaliter eſse mundo priorem, ſicut cauſam effectu. Sed in Deo idem eſt duratio, & natura. Ergo Deus duratione prior eſt mundo; & ita mundus non ſemper fuit.

Reſpondeo dicendum, quod firmiter tenendum eſt, mundum non ſemper fuiſse, ſicut fides catholica docet. Nec hoc poteſt aliqua phyſica demonſtratione efficaciter impugnari. Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod ſicut in quæſtione alia eſt habitum, in operatione Dei non poteſt accipi aliquod debitum ex parte cauſæ materialis, neque potentiæ activæ agentis, nec ex parte finis ultimi, ſed ſolum ex parte formæ, quæ eſt finis operationis, ex cuius præſuppoſitione requiritur quod talia exiſtant qualia competunt illi formæ. Et ideo aliter dicendum eſt de productione unius particularis creaturæ, & aliter de exitu totius univerſi a Deo. Cum enim loquimur de productione alicuius ſingularis creaturæ, poteſt aſsignari ratio, quare talis ſit, ex aliqua alia creatura, vel ſaltem ex ordine univerſi, ad quem quælibet creatura ordinatur, ſicut pars ad formam totius. Cum autem de toto univerſo loquimur educendo in eſse, non poſsumus ulterius aliquod creatum invenire, ex quo poſsit ſumi ratio quare ſit tale vel tale: unde, cum nec etiam ex parte divinæ poten-

(a) *In Vulgata deeſt* omnes.

tiæ, quæ eſt infinita, nec divinæ bonitatis, quæ rebus non indiget, ratio determinatæ diſpoſitionis univerſi ſumi poſsit, oportet quod eius ratio ſumatur ex ſimplici voluntate producentis; ut ſi quæratur, quare quantitas cæli ſit tanta, & non maior, non poteſt huius ratio reddi niſi ex voluntate producentis. Et propter hoc etiam, ut Rabbi Moyſi dicit, divina Scriptura inducit homines ad conſiderationem cæleſtium corporum, per quorum diſpoſitionem maxime oſtenditur quod omnia ſubiacent voluntati, & providentiæ Creatoris. Non enim poteſt aſsignari ratio quare talis ſtella tantum a tali diſtet, vel aliqua huiuſmodi, quæ in diſpoſitione cæli conſideranda occurrunt, niſi ex ordine ſapientiæ Dei: unde dicitur Iſa. xl. 26. *Levate in excelſum oculos veſtros, & videte quis creavit hæc*. Nec obſtat, ſi dicatur, quod talis quantitas conſequitur naturam cæli, vel cæleſtium corporum, ſicut & omnium natura conſtantium eſt aliqua determinata quantitas: quia ſicut divina potentia non limitatur ad hanc quantitatem magis quam ad illam, ita non limitatur ad naturam cui debeatur talis quantitas, magis quam ad naturam cui alia quantitas debeatur. Et ſic eadem redibit quæſtio de natura, quæ eſt de quantitate; quamvis concedamus, quod natura cæli non ſit indifferens ad quamlibet quantitatem, nec ſit in eo poſsibilitas ad aliam quantitatem niſi ad iſtam. Non ſic autem poteſt dici de tempore, vel temporis duratione. Nam tempus eſt extrinſecum a re, ſicut & locus: unde etiam in cælo, in quo non eſt poſsibilitas reſpectu alterius quantitatis, vel accidentis interius inhærentis, eſt tamen in eo poſsibilitas reſpectu loci, & ſitus, cum localiter moveatur; & etiam reſpectu temporis, cum ſemper tempus ſuccedat tempori, ſicut eſt ſucceſsio in motu, & in *ubi*: unde non poteſt dici, quod neque tempus, neque *ubi* conſequatur naturam eius, ſicut de quantitate dicebatur. Unde patet quod ex ſimplici Dei voluntate dependet quod præfigatur univerſo determinata quantitas durationis, ſicut & determinata quantitas dimenſionis. Unde non poteſt neceſſario concludi aliquid de univerſi duratione, ut per hoc oſtendi poſſit demonſtrative mundum ſemper fuiſſe.

Quidam vero non conſiderantes exitum univerſi a Deo, coacti ſunt circa inceptionem mundi errare. Quidam namque cauſam agentem prætermittentes, ſolam materiam a nullo creatam ponentes, quæ omnium cauſa eſſet, ſicut antiquiſſimi Naturales, neceſſario habuerunt dicere materiam ſemper fuiſſe. Cum enim nihil ſe educat de non eſſe in eſſe, oportet cauſam aliam habere quod incipit eſſe: & hi poſuerunt vel mundum ſemper fuiſſe continue, quia non ponebant niſi naturaliter agentia, quæ determinabantur ad unum, ex quo oportebat quod ſemper idem effectus ſequeretur; vel cum interruptione, ſicut Democritus, qui ponebat mundum, vel mundos potius multoties fuiſſe compoſitos, & diſſolutos caſu, propter caſualem motum atomorum.

Sed quia inconveniens videbatur quod omnes convenientiæ, & utilitates in rebus naturalibus exiſtentes eſſent a caſu, cum ſemper, vel in pluribus inveniantur; quod tamen neceſſe erat ſequi, ſi ſolum materia poneretur, & præcipue cum inveniantur quidam effectus ad quos cauſalitas materiæ non ſufficit; ideo alii poſuerunt cauſam agentem, ſicut Anaxagoras intellectum, & Empedocles amicitiam, & litem. Sed tamen iſti non poſuerunt huiuſmodi cauſas agentes univerſi eſſe, ſed ad modum aliorum particularium agentium, quæ agunt materiam tranſmutando de uno in aliud. Unde neceſſe erat eis dicere, quod materia eſſet æterna, utpote non habens cauſam ſui eſſe; ſed mundum incepiſſe, quia omnis effectus cauſæ agentis per motum ſequitur ſuam cauſam in duratione, eo quod effectus non eſt niſi in termino motus, ante quem eſt principium motus, cum quo ſimul oportet eſſe agens, a quo eſt principium motus.

Ariſtoteles vero (Lib. VIII. Phyſ.) conſiderans, quod ſi ponatur cauſa conſtituens mundum agere per motum, ſequeretur quod ſit abire in infinitum, quia ante quemlibet motum erit motus, poſuit mundum ſemper fuiſſe. Non enim proceſſit ex conſideratione illa qua intelligitur exitus univerſi eſſe a Deo, ſed ex illa conſideratione qua ponitur aliquod agens incipere operari per motum; quod eſt particularis cauſæ, & non univerſalis. Et propter hoc ex motu, & immobilitate primi motoris, rationes ſuas ſumit ad mundi æternitatem oſtendendam: unde diligenter conſideranti, rationes eius apparent quaſi rationes diſputantis contra poſitionem: unde & in principio VIII. Phyſ. mota quæſtione de æternitate motus, præmittit opiniones Anaxagoræ, & Empedoclis, contra quas diſputare intendit.

Sed ſequaces Ariſtotelis conſiderantes exitum totius univerſi a Deo per ſuam voluntatem, & non per motum, conati ſunt oſten-

ſtendere mundi æternitatem per hoc quod voluntas non retardat facere quod intendit, niſi propter aliquam innovationem, vel immutationem, ſaltem quam neceſſe eſt imaginari in ſucceſſione temporis, dum vult facere hoc tunc, & non prius. Sed iſti etiam in defectum ſimilem inciderunt, in quem & prædicti. Conſideraverunt enim primum agens ad ſimilitudinem alicuius agentis quod ſuam actionem exercet in tempore, quamvis per voluntatem agat; quod tamen non eſt cauſa ipſius temporis, ſed tempus præſupponit. Deus autem eſt cauſa etiam ipſius temporis. Nam & ipſum tempus in univerſitate eorum quæ a Deo facta ſunt, continetur: unde cum de exitu univerſi eſſe a Deo loquimur, non eſt conſiderandum, quod tunc, & non prius fecerit. Iſta enim conſideratio tempus præſupponit ad factionem, non autem ſubiicit factioni. Sed ſi univerſitatis creaturæ productionem conſideramus, inter quas eſt etiam ipſum tempus, eſt conſiderandum quare tali tempori talem menſuram præfixerit, non quare hoc fecit in tali tempore. Præfixio autem menſuræ temporis dependet ex ſimplici voluntate Dei, qui voluit quod mundus non eſſet ſemper, ſed quandoque eſſe inciperet, ſicut & voluit quod cælum nec eſſet maius, vel minus.

Ad primum ergo dicendum, quod bonitatis proprium eſt producere res in eſſe, mediante voluntate, cuius eſt obiectum: unde non oportuit quod quandocumque fuit divina bonitas, res producerentur in eſſe, ſed ſecundum diſpoſitionem voluntatis divinæ.

Ad ſecundum dicendum, quod in corpore cæleſti, cum ſit incorruptibile, eſt virtus ut ſit ſemper; ſed nulla virtus neque eſſendi, neque operandi reſpicit præteritum, ſed ſolum præſens, vel futurum: nullus enim habet virtutem ad hoc quod aliquid fecerit, quia quidquid non eſt factum, non poteſt factum fuiſſe; ſed habet aliquis virtutem ad hoc ut nunc, vel in poſterum faciat: unde & virtus exiſtendi ſemper, quæ ineſt cælo, non reſpicit præteritum, ſed futurum.

Ad tertium dicendum, quod non poteſt dici ſimpliciter loquendo, cælum eſſe corruptibile propter hoc quod in non eſſe decideret, ſi a Deo non contineretur. Sed tamen quia creaturam contineri in eſſe a Deo, dependet ex immobilitate divina, non ex neceſſitate naturæ, ut poſſit dici, quod ſit neceſſarium abſolute, cum ſit neceſſarium ſolum ex ſuppoſitione divinæ voluntatis, quæ hoc immobiliter ſtatuit; poteſt concedi ſecundum quid corruptibile eſſe cælum, cum hac ſcilicet conditione, ſi Deus ipſum non contineret.

Ad quartum dicendum, quod omnis effectus habet neceſſariam habitudinem ad ſuam cauſam efficientem, ſive ſit cauſa naturalis, ſive voluntaria. Sed non ponimus Deum cauſam mundi ex neceſſitate naturæ ſuæ, ſed ex voluntate, ut ſupra (art. 15.) dictum eſt: unde neceſſarium eſt effectum divinum ſequi non quandocumque natura divina fuit, ſed quando diſpoſitum eſt voluntate divina ut eſſet, & ſecundum modum eumdem quo voluit ut eſſet.

Ad quintum dicendum, quod ante tempus aliquid eſſe, poteſt intelligi dupliciter. Uno modo ante totum tempus, & ante omne id quod eſt temporis; & ſic mundus non fuit ante tempus, quia inſtans in quo incepit mundus, licet non ſit tempus, eſt tamen aliquid temporis, non quidem ut pars, ſed ut terminus. Alio modo intelligitur aliquid eſſe ante tempus, quia eſt ante temporis completionem; quod non completur, niſi in inſtanti ante quod eſt aliud inſtans; & ſic mundus eſt ante tempus. Non autem oportet propter hoc quod ſit æternus: quia nec ipſum inſtans temporis quod ſic eſt ante tempus, eſt æternum.

Ad ſextum dicendum, quod cum omne agens agat ſibi ſimile, oportet quod effectus hoc modo ſequatur a cauſa efficaciter operante, quod ſimilitudinem cauſæ retineat. Sicut (a) autem quod eſt a cauſa naturaliter agente, retinet ſimilitudinem eius prout habet formam ſimilem formæ agentis; ita quod eſt ab agente voluntario, retinet ſimilitudinem eius, prout habet formam ſimilem cauſæ, ſecundum quod hoc producitur in effectu quod eſt in voluntatis diſpoſitione, ut patet de artificiato reſpectu artificis. Voluntas autem non diſponit ſolum de forma effectus, ſed de loco, duratione, & omnibus conditionibus eius: unde oportet quod effectus voluntatis tunc ſequatur, quando voluntas diſponit, non quando voluntas eſt. Non enim ſecundum eſſe, ſed ſecundum id quod voluntas diſponit, effectus voluntati ſimilatur. Licet igitur voluntas ſemper ſit eadem, non tamen oportet quod ſemper ex ea effectus ſequatur.

Ad ſeptimum dicendum, quod Deus de neceſſitate vult ſuam bonitatem, & omne

(a) *Al. deeſt* autem.

id ſine quo ſua bonitas eſſe non poteſt. Tale autem non eſt creaturarum productio: unde ratio non ſequitur.

Ad octavum dicendum, quod cum Deus creaturas ad manifeſtationem ſui produxerit, convenientius fuit, & melius ut ſic producerentur, ſicut convenientius, & expreſſius eum poterant manifeſtare. Expreſſius autem manifeſtatur ex creaturis, ſi non ſemper ſint: quia in hoc manifeſte apparet quod ab alio eductæ ſunt in eſſe, & quod Deus creaturis non indiget, & quod creaturæ omnino divinæ ſubiacent voluntati.

Ad nonum dicendum, quod Deus æternam voluntatem habuit de mundi factione; non tamen ut mundus ſemper fieret, ſed ut tunc fieret quando fecit.

Ad decimum dicendum, quod antequam mundus eſſet, poſſibile erat mundum fieri, non quidem aliqua potentia paſſiva, ſed ſolum per potentiam activam agentis. Vel poteſt dici, quod fuit poſſibile non per aliquam potentiam, ſed quia termini non ſunt invicem diſcohærentes, huiuſmodi ſcilicet propoſitionis: Mundus eſt. Sic enim dicitur eſſe aliquid poſſibile ſecundum nullam potentiam, ut patet per Philoſophum in V. Metaph. (com. XVII.)

Et per hoc patet ſolutio ad undecimum.

Ad decimumſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de agente quod incipit agere actione nova; ſed Dei actio eſt æterna, cum ſit ſua ſubſtantia. Dicitur autem incipere agere ratione novi effectus, qui ab æterna actione conſequitur ſecundum diſpoſitionem voluntatis, quæ intelligitur quaſi actionis principium in ordine ad effectum. Effectus enim ab actione ſequitur ſecundum conditionem formæ, quæ eſt actionis principium; ſicut aliquid eſt calefactum per calefactionem ignis, ad modum caloris ignis.

Ad decimumtertium dicendum, quod ratio illa procedit de agente quod ita facit effectum ſuum in tempore, quod tamen non eſt temporis cauſa; quod in Deo locum non habet, ut ex ſupra dictis (art. 15.) patet.

Ad decimumquartum dicendum, quod ſi motus proprie accipiatur, divina voluntas non movetur; ſed metaphorice loquendo dicitur moveri a ſuo volito: & ſic ſola Dei bonitas movet ipſam, ſecundum quod Auguſtinus dicit VIII. ſuper Geneſ. ad litteram (cap. XXII. in fine) quod Deus movet ſeipſum ſine loco, & tempore. Nec tamen ſequitur quod quandocumque fuit bonitas eius, tunc eſſet creaturarum productio, quia creaturæ non procedunt a Deo ex debito, vel neceſſitate bonitatis, cum divina bonitas creaturis non egeat, nec per eas ei aliquid accreſcat, ſed ex ſimplici voluntate.

Ad decimumquintum dicendum, quod cum prima ſucceſſio temporis cauſetur ex motus ſucceſſione, ut dicitur in IV. Phyſ. (com. XCIX.) ſecundum hoc verum eſt quod omne inſtans eſt principium, & finis temporis, ſecundum quod verum eſt quod omne momentum eſt principium, & finis motus: unde ſi ſupponamus motum non ſemper fuiſſe, nec ſemper futurum eſſe, non oportebit dicere, quod quodlibet inſtans ſit principium, & finis temporis; ſed erit aliquod inſtans quod eſt tantum principium, & aliquod quod tantum finis. Unde patet quod ratio iſta eſt circularis, & propter hoc non eſt demonſtratio; ſed tamen eſt efficax ſecundum intentionem Ariſtotelis, qui eam inducit contra poſitionem, ut dictum eſt (in corp. art.12.) Multæ enim rationes ſunt efficaces contra poſitionem propter ea quæ ab adverſariis ponuntur, quæ non ſunt efficaces ſimpliciter.

Ad decimumſextum dicendum, quod inſtans ſemper conſideratur ut fluens, ſed non ſemper ut fluens ab aliquo in aliquid, ſed quandoque ut fluens ab aliquo tantum, ſicut ultimum inſtans temporis; quandoque ut fluens in aliquid tantum, ſicut primum inſtans.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod illa ratio non probat quod motus ſemper fuerit, ſed quod motus circularis poſſit eſſe ſemper, quia ex mathematicis non poteſt aliquid efficaciter de motu concludi: unde Ariſtoteles (VIII. Phyſ.) non probat ex circulatione motus, eius æternitatem; ſed ſuppoſito quod ſit æternus, oſtendit quod eſt circularis: quia nullus alius motus poteſt eſſe æternus.

Et per hoc patet reſponſio ad decimumoctavum.

Ad decimumnonum dicendum, quod ſicut ſe habet ſcibile ad ſcientiam noſtram, ita ſe habet ſcientia Dei ad creaturas. Nam ſcientia Dei eſt cauſa creaturarum, ſicut & ſcibile eſt cauſa ſcientiæ noſtræ: unde ſicut ſcibile poteſt eſſe, ſcientia noſtra non exiſtente, ut dicitur in prædicamentis (in prædicamento *ad aliquid* a medio) ita Dei ſcientia eſſe poteſt, ſcibili non exiſtente.

Ad viceſimum dicendum, quod Deus præcedit

cedit mundum duratione, non quidem temporis, ſed æternitatis, quia eſſe Dei non menſuratur tempore. Nec ante mundum fuit tempus reale, ſed ſolum imaginarium, prout ſcilicet nunc poſſumus imaginari infinita temporum ſpatia æternitate exiſtente potuiſſe revolvi ante temporis inceptionem.

Ad viceſimumprimum dicendum, quod ſi relatio dominii intelligatur conſequi actionem qua Deus actualiter creaturas gubernat, ſic non eſt ab æterno Dominus. Si autem intelligatur conſequi ipſam poteſtatem gubernandi, ſic competit ei ab æterno. Nec tamen oportet creaturas ab æterno ponere, niſi in potentia.

Ad viceſimumſecundum dicendum, quod ratione illa utitur Auguſtinus (Lib. III. contra Maxim. cap. VII. & VIII. a med. & cap. XXIII.) ad probandum coæternitatem, & coæqualitatem Filii ad Patrem; quæ tamen ratio non eſt efficax de mundo: quia cum natura Filii ſit eadem cum Patre, requirit æternitatem, & æqualitatem Patris; quæ ſi ſibi ſubtraheretur, invidiæ eſſet. Non autem hoc requirit natura creaturæ; & ideo non eſt ſimile.

Ad viceſimumtertium dicendum, quod ſecundum Græcos dicitur: *Dominus regnavit in ſæculum ſæculi, & adhuc:* quod exponens Origenes in Gloſſa dicit, quod ſæculum intelligitur ſpatium unius generationis, cuius finis notus eſt nobis; per ſæculum ſæculi immenſum ſpatium temporis, quod finem habet, tamen nobis ignotum; ſed adhuc ultra illud, regnum Dei extenditur. Et ſic æternum exponitur pro tempore diuturno. Anſelmus autem in proſolog. (cap. XIX. & XX.) exponit æternum pro ævo, quod numquam finem habet: & tamen ultra illud Deus eſſe dicitur propter hoc. Primo quia æviterna poſſunt intelligi non eſſe. Secundo quia non eſſent, niſi a Deo continerentur; & ſic de ſe non ſunt. Tertio quia non habent totum eſſe ſuum ſimul, cum in eis ſit aliqua mutationis ſucceſſio.

Ad viceſimumquartum dicendum, quod pro tanto oportet illud quod incipit, habere menſuram durationis, quia incipit per motum. Sic autem tempus non incipit per creationem: unde ratio non ſequitur: & tamen poteſt dici, quod omnis menſura in ſuo genere ſeipſa menſuratur, ſicut linea per lineam, & ſimiliter tempus per tempus.

Ad viceſimumquintum dicendum, quod tempus non ſe habet ſicut permanentia, quorum ſubſtantia eſt tota ſimul: unde non oportet quod totum tempus ſit quando incipit eſſe: & ſic nihil prohibet dicere, quod tempus incipit in inſtanti eſſe.

Ad viceſimumſextum dicendum, quod actio Dei eſt æterna, ſed effectus non eſt æternus, ut ſupra dictum eſt: unde licet Deus non ſemper fuerit cauſa, cum non ſemper fuerit effectus; non tamen ſequitur quod fuerit cauſa in potentia: quia actio eius ſemper fuit, niſi potentia ad effectum referatur.

Ad viceſimumſeptimum dicendum, quod ſecundum Philoſophum in VII. Metaph. (com. VIII.) verum eſt in mente, non in rebus: eſt enim adæquatio intellectus ad res. Unde omnia quæ fuerunt ab æterno, fuerunt vera per veritatem intellectus divini, quæ eſt æterna.

Ad viceſimumoctavum dicendum, quod omnia illa quæ ab æterno dicuntur eſse vera, non ſunt alia & alia veritate vera, ſed una & eadem divini intellectus veritate, ad diverſas tamen res in proprio eſse futuras relata; & ſic ex diverſa relatione poteſt aliqua diſtinctio in illa veritate deſignari.

Ad viceſimumnonum dicendum, quod verbum etiam Philoſophi intelligitur de oratione exiſtente in noſtro intellectu, vel in noſtra pronuntiatione: veritas enim noſtri intellectus, vel verbi, ab exiſtentia rei cauſatur. Sed e converſo veritas divini intellectus eſt cauſa rerum.

Ad triceſimum dicendum, quod ex parte ipſius Dei *facere* non importat aliquid quod ſit aliud quam ſuum *dicere*: non enim actio Dei eſt accidens, ſed eius ſubſtantia: ſed *facere* importat effectum actualiter exiſtentem in propria natura, quod per *dicere* non importatur.

Argumenta vero quæ obiiciuntur in contrarium, licet verum concludant, non tamen neceſsario, præter primum, quod ex auctoritate procedit. Argumentum enim perſpicacitatis ſecundum temporis curſum, non oſtendit tempus quandoque incepiſse. Potuit enim eſse quod ſcientiarum ſtudia pluries fuerint intermiſsa, & poſtmodum poſt longa tempora quaſi de novo incepta, ut Philoſophus etiam dicit in XI. Metaph. Terra etiam non ita per illuvionem ex una parte conſumitur, quin etiam per mutuam elementorum converſionem ex parte alia augmentetur: duratio etiam Dei, licet ſit idem quod eius natura ſecundum rem, tamen differt ratione: unde non oportet quod ſit prior duratione, ſi eſt prior natura.

AR-

Digitized by Google

ARTICULUS XVIII.

Utrum Angeli ſint creati ante mundum viſibilem.

DEcimooctavo quæritur, utrum Angeli ſint creati ante mundum viſibilem. Et videtur quod ſic. Quia (ut Damaſcenus refert in II. Libro), Gregorius Nazianzenus dicit, quod Deus primum excogitavit angelicas virtutes & cæleſtes; & excogitatio fuit opus eius. Ergo prius fecit Angelos quam mundum viſibilem conderet.

2. Sed dicendum, quod ly *primum* dicit ordinem naturæ, non durationis. Sed contra. Damaſcenus ibidem ponit ſuper hoc duas opiniones: quarum una ponit, Angelos primum fuiſſe creatos, alia vero dicit contrarium. Sed nulla umquam opinio poſuit, quin Angeli natura priores eſſent viſibilibus creaturis. Ergo oportet quod intelligatur de ordine durationis.

3. Præterea. Baſilius dicit in principio Hexameron (homil. I.) *Erat quædam natura ante hunc mundum intellectui noſtro contemplabilis:* quod poſtmodum exponit de Angelis. Ergo videtur quod ante hunc mundum Angeli ſint creati.

4. Præterea. Ea quæ cum mundo viſibili facta ſunt, Scriptura in principio Geneſis proſequitur. Sed de Angelis nullam facit mentionem. Ergo videtur quod Angeli non fuerunt creati cum mundo, ſed ante mundum.

5. Præterea. Illud quod ordinatur ad perfectionem alicuius ſicut ad finem, eſt eo poſterius. Sed mundus viſibilis ordinatur ad perfectionem intellectualis naturæ: quia, ut Ambroſius dicit (in Hexameron Lib. I. cap. V.) Deus, qui natura Inviſibilis eſt, opus viſibile fecit, per quod cognoſci poſſet. Et non niſi a rationali creatura. Ergo rationalis creatura facta eſt ante mundum viſibilem.

6. Præterea. Quidquid eſt ante tempus, eſt ante mundum viſibilem: quia tempus cum mundo viſibili incepit. Sed Angeli creati ſunt ante tempus: non enim fuit tempus ante diem; Angeli autem creati ſunt ante diem, ut Auguſtinus dicit in I. ſuper Geneſ. ad litt. (cap. IX.) Ergo Angeli creati ſunt ante mundum viſibilem.

7. Præterea. Hieronymus dicit ſuper Epiſtolam ad Titum (cap. I.) *Sex millia necdum noſtri temporis implentur annorum; & quantas prius æternitates, quanta tempora fuiſſe arbitrandum eſt, in quibus Angeli Deo ſervierunt, & eo iubente ſubſtiterunt!* Sed mundus viſibilis cum noſtro tempore incepit. Ergo Angeli ante mundum viſibilem fuerunt.

8. Præterea. Sapientis eſt ordinate ſuum effectum producere. Sed Angeli præcedunt nobilitatem creaturarum viſibilium. Ergo a ſapientiſſimo artifice Deo, primo debuerunt produci in eſſe.

9. Præterea. Deus, inquantum bonus eſt, ſuæ bonitatis alios participes facit. Sed huius dignitatis capaces erant Angeli, quo duraturam viſibilem duratione præcederent. Ergo videtur hoc eis per ſummam Dei bonitatem collatum.

10. Præterea. Homo dicitur minor mundus, quia maioris mundi ſimilitudinem gerit. Sed in homine pars eius nobilior ante alias partes formatur, ſcilicet cor, ut Philoſophus dicit (II. de gener. animal. cap. IV.) Ergo videtur quod Angeli, qui ſunt nobilior pars maioris mundi, ante viſibiles creaturas ſint conditi.

11. Præterea. Ut Auguſtinus dicit in II. Libro ſuper Geneſ. ad litteram (cap. VII. & VIII.) in opere ſecundæ diei, & deinceps tripliciter Scriptura rerum factionem commemorat. Dicit enim primo: *Dixit Deus, Fiat firmamentum*. Secundo: *Et factum eſt ita*. Tertio vero: *Fecit Deus firmamentum*. Quorum primum refertur ad eſſe rerum in verbo; ſecundum ad eſſe rerum in cognitione angelica, prout Angeli accipiunt cognitionem creaturæ fiendæ; tertium vero ad eſſe creaturæ in propria natura. Sed quando creatura viſibilis erat fienda, nondum erat. Ergo Angeli fuerunt, & habuerunt cognitionem naturæ viſibilis antequam eſſet.

12. Sed dicendum, quod hic intelligitur de factione creaturæ quantum ad eius formationem, non quantum ad primam creationem. Sed contra. Secundum opinionem Auguſtini (Lib. I. ſuper Gen. ad lit. cap. XV.) creatio naturæ viſibilis non præcedit tempore eiuſdem formationem. Si ergo Angelus fuit ante formationem creaturæ viſibilis, fuit & ante eius creationem.

13. Præterea. Dicere Dei eſt cauſa creaturæ fiendæ; quod non videtur poſſe intelligi de æterna verbi genitura: quia illa ab æterno fuit, nec per vices temporum repetitur; cum tamen in ſingulis diebus Scriptura repetat Deum aliquid dixiſſe. Nec etiam poteſt intelligi de locutione corporali: tum quia nondum erat homo, qui vocem Dei loquentis audiret; tum etiam quia opor-

Digitized by Google

oportuiſſet ante lucis formationem aliquod aliud corporeum formatum fuiſſe, cum vox corporalis non fiat niſi per alicuius corporis formationem. Ergo videtur quod intelligatur de ſpirituali locutione, qua Deus ad Angelos loquitur; & ſic videtur quod Angelorum cognitio præſupponatur ut cauſa ad creaturarum viſibilium productionem.

14. Præterea. Ut ſupra dictum eſt, ſacra Scriptura tripliciter actionem rerum commemorat: quorum primum pertinet ad eſſe rerum in verbo; ſecundum ad eſſe rerum in cognitione angelica; tertium in propria natura. Sed primum horum præcedit ſecundum & duratione, & cauſa. Ergo ſimiliter ſecundum præcedit tertium duratione, & cauſa, ſcilicet cognitio angelica exiſtentiam viſibilis creaturæ.

15. Præterea. Non minus requiritur ordo in exitu rerum a principio quam in reductione earum in finem. Sed in reducendo res in finem, hæc eſt lex Divinitatis ſtatuta, ut Dionyſius dicit (cap. v. eccl. Hier. p. 1.) quod ultima reducantur in finem per media. Ergo ſimiliter creaturæ corporales, quæ ſunt infimæ, procedunt a Deo per angelicas creaturas, quæ ſunt mediæ; & ſic Angeli corporales creaturas præcedunt, ſicut cauſa effectum.

16. Præterea. Eis quæ ſunt omnino diſparata, non competit aſſociatio. Sed Angeli, & creaturæ viſibiles ſunt omnino diſparata. Ergo non ſunt aſſociati in creatione, ut ſimul fierent. Inordinatum etiam eſſet quod Angeli poſt creaturas viſibiles fierent. Ergo ante creaturas viſibiles ſunt conditi.

17. Præterea. Eccli. 1. 4. dicitur: (*a*) *Primo omnium creata eſt ſapientia*: quod non poteſt intelligi de Filio Dei, qui eſt Patris ſapientia; cum ipſe non ſit creatus, ſed genitus. Ergo ſapientia angelica, quæ eſt creatura, eſt ante omnia alia facta.

18. Præterea. Hilarius dicit in Lib. de Trin. (Lib. XII. de Trin. a med.) *Quid mirum, ſi Dominum noſtrum Ieſum Chriſtum ante ſæcula fuiſſe confiteamur, cum etiam Deus Angelos fecerit ante mundum?* Sed Dei Filius non ſolum ordine dignitatis, ſed etiam durationis omnia ſæcula præceſſit. Ergo & Angeli mundum viſibilem.

19. Præterea. Creatura angelica media eſt inter naturam divinam & corpoream: ævum etiam, quod eſt Angeli menſura, medium eſt inter æternitatem & tempus. Sed Deus ſua æternitate fuit ante Angelos, & viſibilem creaturam. Ergo & Angeli ſuo ævo fuerunt ante mundum viſibilem.

20. Præterea. Auguſtinus dicit XI. de Civit. Dei (cap. 1x.) quod Angeli ſemper fuerunt. Sed non poteſt dici, quod creatura corporalis ſemper fuerit. Ergo Angeli fuerunt ante corpoream creaturam.

21. Præterea. Motus creaturæ corporeæ peraguntur per miniſterium ſpiritualis creaturæ, ut patet per Auguſtinum in III. de Trin. & per Gregorium in IV. Dialogorum. Sed motor præcedit mobile. Ergo Angeli fuerunt ante viſibiles creaturas.

22. Præterea. Dionyſius aſſimilat actionem divinam in res, actioni ignis in corpora quæ ab igne patiuntur. Sed ignis prius agit in corpora propinqua quam in remota. Ergo & divina bonitas primo produxit creaturas angelicas ſibi propinquas, quam creaturas corporeas magis ab eo diſtantes; & ſic Angeli ante mundum fuerunt.

Sed contra eſt quod dicitur in principio Geneſ. *In principio creavit Deus cælum, & terram*: ubi Gloſſa Auguſtini dicit, quod per cælum intelligitur natura angelica, per terram vero natura corporalis. Ergo Angeli ſimul cum natura corporali fuerunt facti.

Præterea. Gloſſa Strabonis ibidem dicit, quod per cælum ibi intelligitur cælum empyreum, quod mox factum ſanctis Angelis eſt repletum. Ergo Angeli ſimul fuerunt facti cum cælo empyreo, quod eſt viſibilis creatura.

Præterea. Homo minor mundus dicitur, quia habet ſimilitudinem maioris mundi. Sed in homine ſimul fit corpus, & anima. Ergo & in mundo maiori ſimul fit angelica, & corporalis creatura.

Reſpondeo dicendum, quod in hoc omnes catholici Doctores conſenſerunt, quod Angeli non ſemper fuerunt, utpote de nihilo in eſſe producti. Quidam tamen poſuerunt, Angelos non ſimul cum mundo viſibili, ſed ante mundum viſibilem incepiſſe. Ad hoc autem ponendum diverſis rationibus ſunt moti. Quidam namque æſtimaverunt creaturas corporeas non eſſe productas ex prima Dei intentione, ſed occaſionem eas producendi ex merito, vel demerito ſpiritualis creaturæ Deum habuiſſe dixerunt. Poſuit enim Origenes, a principio ſimul creatas eſſe omnes creaturas immateriales, & rationales, & eas fuiſſe æquales, divina iuſtitia

hoc

(a) *Vulgata*, Prior.

hoc exigente. Non enim videtur quod inæqualitas poſſit eſſe in datis, iuſtitia ſervata, niſi propter meriti, vel demeriti diverſitatem. Unde diverſitatem creaturarum (quam videmus) præceſſiſſe poſuit meriti, & demeriti diverſitatem, ut ſecundum quod ſpiritualium creaturarum quædam magis Deo adhæſerunt, in altiores ordines Angelorum ſint promotæ; quæ vero magis peccaverunt, groſſioribus & ignobilioribus corporibus ſint alligatæ; quaſi ipſa meritorum diverſitas exegerit diverſos gradus corporum a Deo produci. Hanc autem poſitionem Auguſtinus reprobat in 11. de Civit. Dei (cap. xxiii.) Cauſam enim creaturarum condendarum, tam ſpiritualium, quam corporalium, conſtat nihil aliud eſſe quam Dei bonitatem, inquantum creaturæ ſuæ ſua bonitate creatæ bonitatem increatam ſecundum ſuum modum repræſentant. Propter quod in princ. Geneſ. Scriptura dicit de ſingulis Dei operibus, & poſtmodum de omnibus ſimul: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona*; quaſi diceret, quod ad hoc Deus creaturas condidit, quod bonitatem haberent. Secundum autem opinionem prædictam non ad hoc conditæ fuiſſent creaturæ corporales, quia bonum eſſet eas eſſe, ſed ut malitia ſpiritualis creaturæ puniretur. Sequeretur etiam quod ordo univerſi, quem nunc videmus, a caſu exiſteret, inquantum accidit quod diverſæ rationales creaturæ diverſimode peccaverunt. Si enim omnes peccaſſent æqualiter, nulla diverſitas naturarum in corporibus eſſet ſecundum eos.

Unde hac poſitione remota, alii ex conſideratione naturæ ſpiritualium ſubſtantiarum, quæ eſt dignior omni natura corporali, poſuerunt ſpirituales ſubſtantias ante corporales conditas eſſe; ut ſicut natura ſpiritualis creata, media eſt ordine naturæ inter Deum & creaturam corporalem; ita etiam ſit media duratione. Hæc autem opinio cum fuerit magnorum Doctorum, ſcilicet Baſilii, Gregorii Nazianzeni, & quorumdam aliorum, non eſt tamquam erronea reprobanda. Sed ſi diligenter conſideretur, alia opinio, quæ eſt Auguſtini, & aliorum Doctorum, quæ etiam modo communiter tenetur, rationabilior invenitur. Angeli enim non ſolum ſunt conſiderandi abſolute, ſed etiam inquantum ſunt pars univerſi: & hæc conſideratio eorum intantum eſt magis attendenda, inquantum bonum univerſi præeminet bono cuiuslibet creaturæ particularis, ſicut bonum totius præeminet bono partis. Secundum autem quod conſiderantur Angeli ut partes univerſi, competit eis quod ſimul cum creatura corporali ſint conditi. Unius enim totius una videtur eſſe productio. Si autem ſeorſum eſſent Angeli creati, viderentur omnino alieni ab ordine creaturæ corporalis, quaſi aliud univerſum per ſe conſtituentes. Unde dicendum eſt, quod Angeli ſimul cum creatura corporali ſunt conditi; tamen ſine alterius opinionis præiudicio.

Et per hoc patet reſponſio ad tria prima: quia procedunt ſecundum mediam opinionem.

Ad quartum dicendum, quod ſicut Baſilius dicit in primo Hexam. (homil. 1. ante med.) Moyſes legislator in princ. Geneſ. exordium viſibilis creaturæ incepit exponere prætermiſſa creatura ſpirituali, quæ ante fuerat condita, de qua mentionem non fecit, quia rudi populo loquebatur, qui ad ſpiritualia capienda idoneus non erat. Secundum Auguſtinum vero creaturam ſpiritualem per cælum intelligit, ſicut per terram creaturam corporalem, cum dicit: *In principio creavit Deus cælum, & terram*. Quare autem ſub metaphora cæli, & non expreſſe creationem Angelorum tradidit, poteſt eadem ratio aſſignari quæ & ſupra, ſcilicet ex populi ruditate; & iterum ad vitandam idolatriam, in quam proni erant: ad quam daretur eis occaſio, ſi plures ſubſtantiæ ſpirituales ponerentur præter unum Deum, quæ eſſent cælo nobiliores, & præcipue cum huiuſmodi ſubſtantiæ a gentilibus dii dicerentur. Secundum vero Strabonem (Lib. II. cap. viii.) & alios priores, per cælum quod in auctoritate inducta ponitur, intelligitur cælum empyreum, quod eſt habitaculum ſanctorum Angelorum, per metonymiam, ſicut quando ponitur continens pro contento.

Ad quintum dicendum, quod, ſicut dicit Auguſtinus V. ſuper Geneſim ad litteram (cap. v.) Angeli non cognoſcunt Deum ex viſibilibus creaturis: unde creaturæ viſibiles non ſunt factæ, ut Deum oſtenderent Angelis, ſed rationali creaturæ, quæ eſt homo: unde ex hoc probatur homo eſſe finis creaturarum. Finis autem, licet ſit primus in intentione, eſt tamen ultimus in operatione: unde & homo ultimo factus fuit.

Ad ſextum dicendum, quod ſecundum Auguſtinum (Lib. I. ſuper Geneſ. cap. v.) creatio cæli & terræ non præceſſit duratione lucis formationem, ſeu productionem: & ideo non intelligit quod creatio ſpiritualis na-

na-

Digitized by Google

naturæ fuerit ante primum diem duratione, ſed quodam naturæ ordine: quia ſubſtantia ſpiritualis, & materia informis ſecundum ſuam eſſentiam conſiderata, alternationibus temporum non ſubiacent: unde per hoc etiam haberi non poteſt quod creatura ſpiritualis ſit facta ante corporalem, quia etiam ante lucis factionem agitur de creatione creaturæ corporalis, quæ per terram intelligitur. Secundum vero alios creatio cæli & terræ ad primum diem pertinet, quia cum cælo & terra creatum eſt tempus; licet diſtinctio temporum quantum ad diem & noctem inceperit per lucem: unde tempus ponitur unum de quatuor primo creatis, quæ ſunt natura angelica, cælum empyreum, materia informis, & tempus.

Ad ſeptimum dicendum, quod Hieronymus loquitur ſecundum opinionem antiquorum Doctorum.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa procederet, ſi unaquæque creatura produceretur ut exiſtens per ſe abſolute: ſic enim conveniens eſſet ut unaquæque ſeparatim crearetur ſecundum gradum ſuæ bonitatis. Sed quia omnes creaturæ producuntur ut partes unius univerſi, conveniens eſt ut omnes ſimul producantur ad unum univerſum conſtituendum.

Ad nonum dicendum, quod licet ad aliquam dignitatem creaturæ ſpiritualis pertineret, ſi ante creaturam viſibilem eſſet creata; non tamen competeret dignitati, & unitati univerſi.

Ad decimum dicendum, quod licet cor ante alia membra formetur, tamen totius corporis animalis eſt una continua generatio, non quod ſeorſum una generatione formetur cor, & poſtmodum ſucceſſive aliis generationibus alia membra aliquibus temporibus interiectis. Hoc autem non poteſt dici in creatione Angelorum, & corporalium creaturarum, quod una productione ſint condita, ſcilicet ſpiritualis creatura ante corporalem, quaſi continue univerſum ſit productum: producere enim ſucceſſive eſt in producendis his quæ ex materia producuntur, in qua eſt una pars vicinior complemento quam alia: unde in prima rerum creatione ſucceſſio locum non habet, etſi in formatione rerum ex materia creata poſſit locum habere: unde & Doctores qui poſuerunt Angelos ante mundum creatos, poſuerunt omnino diſtinctam creationem Angelorum, & corporum, & multam durationem mediam interveniſſe. Et præterea cor neceſſe eſt in animali prius formari, quia virtus cordis operatur ad formationem aliorum membrorum. Creatura autem ſpiritualis non operatur ad creationem corporalium creaturarum, cum ſolius Dei ſit creare. Unde & Commentator in XI. Metaph. (com. xliv.) imponit Platoni, quod dixerit, quod Deus primo creavit Angelos, & poſtea commiſit eis creationem corporalium creaturarum.

Ad undecimum dicendum, quod Auguſtinus loquitur de factione creaturarum corporalium, non quantum ad primam creationem, ſed quantum ad formationem.

Ad duodecimum dicendum, quod ſuſtinendo quod omnia ſint ſimul creata in forma & materia, creatura ſpiritualis dicitur habuiſſe cognitionem creaturæ corporalis fiendæ, non quia eius formatio eſſet tempore futura, ſed quia cognoſcebatur ut futura, prout conſiderabatur in ſua cauſa, in qua erat ut ex ea poſſet procedere; ſicut qui cognoſcit arcam in principiis ex quibus fit, poteſt dici eam cognoſcere ut fiendam.

Ad decimumtertium dicendum, quod dicere Dei intelligitur de æterna verbi Dei generatione, in quo ab æterno fuit ratio omnium creaturarum condendarum. Nec tamen ideo frequenter repetitur in ſingulis operibus, *Dixit Deus*, quaſi temporaliter dixerit; ſed quia licet verbum in ſe ſit unum, tamen in eo eſt propria ratio ſingulatum creaturarum. Sic ergo ſingulis operibus præmittitur Dei verbum ſicut propria ratio operis fiendi, ne facto opere neceſſe ſit quærere quare tale opus ſit factum, cum ante operis conditionem ſit dictum, *Dixit Deus*: ſicut cum aliquis volens aſſignare alicuius rei cauſam, incipit a cauſæ cognitione.

Ad decimumquartum dicendum, quod eſſe rerum in verbo eſt cauſa eſse rerum in propria natura; ſed eſse rerum in cognitione angelica non eſt cauſa eſse rerum in propria natura: & ideo non eſt ſimile.

Ad decimumquintum dicendum, quod res in finem ordinatur per ſuam operationem. Non autem producitur in eſse per ſuam operationem, ſed ſolum per operationem cauſæ agentis. Unde magis eſt conveniens quod creaturæ ſuperiores cooperentur Deo in reducendo creaturas inferiores in finem, quam in earum productione.

Ad decimumſextum dicendum, quod licet creaturæ corporales, & ſpirituales ſint diſparatæ ſecundum proprias naturas, tamen ſunt connexæ ſecundum ordinem univerſi: & ideo oportuit quod ſimul crearentur.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod illa auctoritas Eccli. ſecundum Auguſtinum

(XII. Confeſſ. cap. xv.) intelligitur de ſapientia creata, quæ eſt in natura angelica, quæ tamen ſecundum ipſum non prius creata eſt tempore, ſed dignitate. Secundum vero Hilarium in Lib. de Synodis intelligitur de ſapientia increata, quæ eſt Filius Dei: quæ quidem ſimul dicitur & creata, & genita, ut patet Prover. VIII. & in diverſis Scripturæ locis, ut omnis imperfectio a nativitate Filii Dei excludatur. In creatione enim attenditur imperfectio ex parte creati, inquantum de nihilo in eſſe educitur; ſed perfectio ex parte creantis, qui abſque ſui immutatione creaturas producit. In nativitate vero eſt e contrario: quia importatur perfectio ex parte nati inquantum accipit naturam generantis; ſed imperfectio ex parte generantis ſecundum modum inferioris generationis, inquantum generat cum ſui immutatione, vel diviſione ſuæ ſubſtantiæ. Et ideo ſimul Filius Dei & creatus, & genitus dicitur, ut per creationem excludatur generantis mutatio, & ex nativitate geniti imperfectio, & ex utroque unus intellectus conſtituatur perfectus.

Ad decimumoctavum dicendum, quod Hilarius loquitur ſecundum opinionem antiquorum Doctorum.

Ad decimumnonum dicendum, quod Deus eſt cauſa naturæ angelicæ; non autem natura angelica cauſa eſt naturæ corporalis: & ideo non eſt ſimile.

Ad viceſimum dicendum, quod Angeli dicuntur ſemper fuiſſe, non quia ab æterno fuerunt, ſed quia omni tempore fuerunt: quia quandocumque fuit tempus, fuerunt Angeli. Et per hunc etiam modum creaturæ corporales ſemper fuerunt.

Ad viceſimumprimum dicendum, quod motor non de neceſſitate præcedit tempore mobile, ſed dignitate; ſicut patet in anima, & corpore.

Ad viceſimumſecundum dicendum, quod in actione ignis in corpora, duplex ordo eſt conſiderandus, ſcilicet ſitus, & temporis. Ordo ſitus eſt in omni actione eius: eo quod omnis actio eius eſt ſitualis, & in corpora ſibi magis propinqua plenius ſuam actionem exercet: unde ulterius procedendo intantum debilitatur eius effectus, quod tandem totaliter deficit. Ordo autem temporis non attenditur in omni eius actione, ſed ſolum in illa qua agit per motum. Unde cum ignis illuminet, & calefaciat corpora, in calefactione ſervatur ordo ſitus, & temporis; ſed in illuminatione, quæ non eſt motus, ſed terminus motus, attenditur tantum ordo ſitus. Quia ergo actio Dei quantum ad creationem eſt abſque motu, non attenditur ſimilitudo quantum ad ordinem temporis, ſed ſolum quantum ad ordinem ſitus. Idem enim eſt in actione ſpirituali diverſus gradus naturæ, quod in actione corporali diverſus ſitus. Quantum ergo ad hoc attenditur ſimilitudo Dionyſii, quod ſicut ignis in corpora ſibi vicina plenius ſuam virtutem effundit; ita Deus rebus ſibi propinquioribus gradu dignitatis, copioſius ſuam bonitatem diſtribuit.

ARTICULUS XIX.

Utrum potuerint eſſe Angeli ante mundum viſibilem.

Decimonono quæritur, utrum potuerint eſſe Angeli ante mundum viſibilem. Et videtur quod non. Quæcumque enim ita ſe habent quod duo ex ipſis non poſſunt eſſe in uno loco diſtincta, requirunt loci diverſitatem. Sed duo Angeli non poſſunt eſſe in eodem loco, ut communiter dicitur. Ergo non poteſt intelligi quod eſſent duo Angeli diſtincti, niſi ſint duo loca diſtincta. Sed ante creaturam viſibilem non fuit locus, cum locus ſecundum Philoſophum IV. Phyſ. (com. xxxv.) non ſit niſi ultimum corporis continentis. Ergo ante mundum viſibilem Angeli eſſe non potuerunt.

2. Præterea. Productio creaturæ corporalis Angelis nihil de eorum virtute naturali ademit. Si ergo non facto mundo viſibili Angeli abſque loco eſſe potuerunt, etiam nunc mundo viſibili facto abſque loco eſſe poſſent; quod videtur eſſe falſum: quia ſi non eſſent in loco, nuſquam eſſent, & ſic viderentur non eſſe.

3. Præterea. Boetius dicit, quod omnis ſpiritus creatus corpore indiget. Sed Angelus eſt ſpiritus creatus. Ergo indiget corpore, & ita ante creaturam corporalem eſſe non potuit.

4. Sed diceretur, quod indiget corpore non quantum ad eſſe, ſed quantum ad miniſterium. Sed contra. Miniſterium Angelorum exercetur ubi nos ſumus, ſcilicet in hoc mundo. Sed Angeli habent locum corporalem etiam extra habitationem noſtram, ſcilicet cælum empyreum. Ergo non ſolum indigent corpore in loco corporali propter miniſterium noſtrum.

5. Præterea. Impoſſibile eſt imaginari prius & poſterius ſine tempore. Sed ſi Angeli fuiſſent ante mundum, prius fuiſſet principium

cipium quo Angeli eſſe cœperunt, quam principium quo mundus viſibilis eſſe cœpit. Ergo tempus incepiſſet ante mundum viſibilem; quod eſt impoſſibile, cum tempus ſequatur ad motum, & motus ad mobile. Ergo impoſſibile eſt quod Angeli fuerint ante mundum.

Sed contra. Illud quod in creaturis contradictionem non implicat, eſt Deo poſſibile. Sed Angelos eſſe, creatura viſibili non exiſtente, nullam contradictionem implicat. Ergo non fuit Deo impoſſibile producere Angelos ante mundum.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Boetius dicit in Libro de Trinit. (a) in divinis non oportet ad imaginationem deduci, & ſimiliter nec in corporalibus omnibus: quia cum imaginatio ſit ſequela ſenſus, ut per Philoſophum patet in Lib. de Anima (II. com. cxli.) imaginatio non poteſt extendi ultra quantitatem, quæ eſt qualitatum ſenſibilium ſubjectum. Hoc autem quidam non attendentes, nec imaginationem tranſcendere valentes, non potuerunt aliquid intelligere niſi per modum rei ſitualis: & propter hoc quidam antiqui dixerunt; quod illud quod non eſt in loco, non eſt, ut in IV. Phyſ. (com. liv.) dicitur. Et ex ſimili errore quidam moderni dixerunt, quod Angeli abſque creatura corporali eſſe non poſſunt, intelligentes Angelos tamquam ea quæ imaginaverunt ſitualiter diſtincta: quod quidem præiudicat ſententiæ antiquorum, qui Angelos ante mundum fuiſſe poſuerunt: præiudicat etiam dignitati angelicæ naturæ, quæ cum naturaliter ſit prior quam creatura corporalis, nullo modo a creatura corporali dependet. Et ideo ſimpliciter dicimus, quod Angeli eſſe potuerunt ante mundum.

Ad primum ergo dicendum, quod duos Angelos eſſe in uno loco indiviſibili non impedit eorum diſtinctio, ſed operationum confuſio: unde ratio non ſequitur.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam nunc nihil prohibet Angelos non eſſe in loco, ſi voluerint, etſi etiam ſemper ſint in loco propter ordinem quo creatura ſpiritualis præſidet corporali, ſecundum Auguſtinum III. de Trinit. (cap. iv.)

Ad tertium dicendum, quod, ſicut ipſe Boetius exponit, Angeli indigent corpore ſolum quantum ad miniſterium, non quantum ad naturæ complementum.

Ad quartum dicendum, quod Angeli ſunt in cælo empyreo, ut in loco qui eſt contemplationi congruus, non tamen de neceſſitate contemplationis.

Ad quintum dicendum, quod illa prioritas, & poſterioritas non cogit nos ponere ante mundum tempus reale, ſed ſolum tempus imaginarium, ut in quæſt. de æternitate, vel creatione mundi (art. 17.) dictum eſt

QUAESTIO IV.

De creatione materiæ informis:

Et habet articulos duos:

PRimo enim quæritur, utrum creatio materiæ informis præceſſerit duratione creationem rerum.

Secundo. Utrum materia informis tota ſimul fuerit, an ſucceſſive.

ARTICULUS I.

Utrum creatio materiæ informis præceſſerit duratione creationem rerum.

I. Part. quæſt. lxvi. *art.* 1. *in cor.* & *quæſt.* lxvii. & lxix.

QUæſtio eſt, utrum creatio materiæ informis præceſſerit duratione creationem rerum. Et videtur quod non. Quia, ſicut dicit Auguſtinus I. ſuper Geneſim ad litteram (cap. xv. in prin.) materia informis præcedit formatam ex ea, ſicut vox cantum. Sed vox non præcedit cantum duratione, ſed ſolum natura. Ergo materia informis non præcedit res formatas duratione, ſed ſolum natura.

2. Sed diceretur, quod Auguſtinus loquitur de materia reſpectu formationis, quæ eſt per formas elementorum; quæ quidem formæ ſtatim a principio in materia fuerunt. Sed contra. Sicut aqua, & terra ſunt elementa, ita etiam ignis, & aer. Sed Scriptura tradens informitatem materiæ facit mentionem de terra, & aqua. Ergo ſi materia a principio habuiſſet formas elementares, pari ratione feciſſet mentionem de aere, & igne.

3. Præterea. Forma ſubſtantialis cum materia ſunt cauſa accidentalium qualitatum, ut patet per Philoſophum in I. Phyſ. ſed qualitates activæ, & paſſivæ ſunt proprietates proprie accidentales elementorum. Si ergo formæ ſubſtantiales fuerunt a principio

(a) Al. quod in deis.

in materia, fuerunt ibi ex conſequenti qualitates activæ, & paſſivæ; & ita nulla reſtabat informitas, ut videtur.

4. Sed diceretur, quod erat informitas, ſive confuſio quantum ad elementorum ſitum. Sed contra. Secundum Philoſophum IV. cæli & mundi (text. com. xxv.) quantum unumquodque elementorum habet de ſpecie, tantum habet de ubi: elementa enim ſunt in propriis locis ex virtute formæ. Si ergo materia a principio habebat formas ſubſtantiales, tunc ex conſequenti unumquodque elementorum ſuum ſitum habebat; & ita nulla confuſio in elementis reſtabat, ſecundum quam materia poſſet dici informis.

5. Præterea. Si pro tanto materia informis dicitur, quod elementa nondum proprium & naturalem ſitum habebant, ex conſequenti videtur quod ſecundum hoc eius formatio intelligitur quod elementis naturalis ſitus attribuitur. Sed hoc non videtur in rerum diſtinctione: nam aquæ aliquæ ſupra cælos ponuntur, cum tamen naturalis ſitus aquarum ſit ſub aere ſupra terram immediate: ut patet IV. cæli & mundi (com. x.) Ergo non intelligitur materiæ informitas propter confuſionem ſitus prædictam.

6. Sed dicendum, quod aquæ dicuntur eſſe ſupra cælos, inquantum vaporabiliter elevantur ut ſint ſupra cælos. Sed contra. Aquæ vaporabiles non poſſunt ſupra totum aerem elevari, ut a Philoſophis probatur; immo ſolum uſque ad medium aeris interſtitium aſcendunt. Multo ergo minus poſſunt elevari ſupra ignem, & ulterius ſupra cælum.

7. Præterea. Informitas materiæ deſignatur in hoc quod dicitur (Gen. I. 12.) *Terra erat inanis, & vacua*. Sed inanitas materiæ attribuitur reſpectu virtutis generativæ, & vacuitas reſpectu ornatus, ut a Sanctis exponitur, quod conſiſtit in his quæ in terra moventur. Ergo informitas materiæ non attenditur quantum ad ſitum, ut ſic dici poſſit, quod materiæ informitas duratione formationem præceſſerit.

8. Præterea. Qui poteſt dare aliquid ſimul, minus liberaliter agit, ſi dat ſucceſſive: unde Prover. III. 28. *Nec dicas amico tuo: Vade, & revertere: cras dabo tibi*. Sed Deus ſimul dare poterat rebus eſſe perfectum. Ergo cum ſit liberaliſſimus, non fecit materiam informem ante eius formationem.

9. Præterea. Motus a centro ad centrum, ſequitur elementa, ſecundum quod habent naturales ſitus. Sed in ipſa informitate materiæ apparet quod ibi fuiſſet motus a centro ad centrum, quia aquæ vaporabiles ſuper terram elevabantur, ut dicitur. Ergo elementa iam habebant ſuos naturales ſitus.

10. Præterea. Rarum, & denſum ſunt cauſa gravis, & levis, ut patet IV. Phyſ. (com. lxxxiv.) Sed iam erat rarum, & denſum in elementis: quia dicitur, quod aquæ erant rariores quam modo ſint. Ergo erat & grave, & leve, & elementa habebant ſua *ubi*, quæ eis attribuuntur ratione levitatis, & gravitatis.

11. Præterea. In illa rerum informitate manifeſte apparet quod terra ſuum ſitum habebat, & datur intelligi quod terra erat aquis cooperta per hoc quod dicitur (Gen. I. 9.) *Congregentur aquæ in unum locum, & appareat arida*. Ergo pari ratione & alia elementa ſuum ſitum habebant; & ita nulla informitas in materia erat.

12. Præterea. A perfecto agente educitur perfectus effectus: quia omne agens agit ſibi ſimile. Sed Deus eſt perfectiſſimum agens. Ergo a principio materiam perfectam produxit, & ita formatam; cum forma ſit perfectio materiæ.

13. Præterea. Si materia informis formationem rerum duratione præceſſit; aut materia ſic exiſtens carebat omni forma, aut habebat aliquam formam. Si omni forma carebat, tunc erat tantum in potentia, & non in actu; & ita nondum erat creata, cum creatio terminetur ad eſſe. Si autem habebat aliquam formam, aut illa erat aliqua forma elementaris, aut forma mixti. Si forma elementaris, aut habebat tantum unam formam, aut diverſas. Si diverſas, ergo iam erat diverſitas per diverſas elementares formas. Si unam tantum, ſequitur quod aliqua forma elementi ſit naturaliter prius in materia quam aliæ; & ita unum elementum erit principium aliorum elementorum, ſicut antiquiſſimi naturales poſuerunt dicentes, unum tantum elementum eſſe: quod a Philoſopho improbatur II. de generat. & corrup. (text. com. xxxi.) Si autem habebat formam mixti, ergo forma mixti naturaliter eſt prius in materia quam forma elementorum; quod patet eſſe falſum: quia mixtio non ſit niſi per hoc quod aliquid elementa movet ad formam mixti. Ergo non poteſt eſſe quod materia fuerit prius informis quam formata.

14. Sed dices, quod materia habebat formas elementorum; ſed non ſecundum illum modum quo nunc ſunt, quia aquæ erant ra-

rariores, & in modum vaporis aeri permixtæ. Sed contra. Forma uniuſcuiuſque elementi requirit determinatam menſuram raritatis, vel denſitatis, ſine qua eſſe non poteſt. Raritas autem, per quam aliquid aſcendit in locum aeris, excedit conditionem aquæ: quia natura aquæ eſt ut ſit gravis reſpectu aeris. Ergo ſi erat tanta ſubtilitas quod aquæ evaporabiliter ad locum aeris aſcenderent, non habebant ſpeciem aquæ; & ita non erant in materia formæ elementares, cuius contrarium ſupra dictum eſt.

15. Præterea. Per opera ſex dierum, formata ſunt ex informi materia diverſa rerum genera. Sed inter alia ſex dierum opera, firmamentum ſecundo die eſt formatum. Si ergo materia informis ſubiacebat elementaribus formis, ſequetur quod cælum ſit factum ex quatuor elementis; quod a Philoſopho improbatur I. cæli & mun. (com. v. & ſequent.)

16. Præterea. Sicut ſe habet corpus naturale ad figuram, ita ſe habet materia ad formam. Sed corpus naturale non poteſt eſſe quin habeat aliquam figuram. Ergo nec materia poteſt eſſe quin ſit formata.

17. Præterea. Si formatio materiæ a principio ſuæ creationis non fuit, tunc aquarum congregatio, quæ tertio die legitur, non ſemper fuit. Sed hoc videtur impoſſibile: quia ſi aquæ undique operiebant terram, non erat ubi poſſent congregari. Ergo videtur quod materia informis rerum formationem non præceſſerit. Quod autem aqua undique operiret terram, apparet ex hoc quod elementa ſunt ſeparata, ut probatur in III. cæl. & mun. (text. com. lvi. & ſeq.)

18. Sed diceretur, quod erat aliqua concavitas infra terram, in quam partes (a) deſcenderunt; & ita terra locum præbuit aquis. Sed contra. Huiuſmodi concavitates, vel cavernoſitates in terra cauſantur propter aliquas lapidoſitates, ex quibus ſuperiores partes terræ retinentur, ne ad centrum deſcendant; quod quidem tunc eſſe non poterat: quia cum lapides ſint corpora mixta, ſequeretur quod corpus mixtum fuiſſet ante formationem elementorum. Ergo huiuſmodi cavernoſitates eſſe non poterant.

19. Præterea. Si cavernoſitates aliquæ erant in terra, non poterant eſſe vacuæ. Ergo erant plenæ aere, vel aqua; quod videtur impoſſibile, cum ſubſidere terræ ſit contra naturam utriuſque.

20. Præterea. Aut aqua cooperiens terram undique naturalem ſitum habebat, aut non. Si naturalem ſitum habebat, ergo ab (b) illa diſpoſitione non poterat removeri, niſi per violentiam: quia a loco in quo corpus quieſcit naturaliter, non removetur niſi per violentiam. Hoc autem non competit primæ rerum inſtitutioni, per quam natura inſtituitur, cui violentia repugnat. Si autem erat ille ſitus aquæ violentus, per ſuam naturam redire poterat ad illam diſpoſitionem quam non habebat: quia a loco in quo quieſcit aliquid violenter, movetur naturaliter: & ita non oportebat poni inter opera formationis quod aquæ in unum locum congregarentur.

21. Præterea. Secundum hunc ordinem res inſtitutæ ſunt quem naturaliter habent. Sed naturaliter diſtincta ſunt priora quam confuſa, ſicut ſimplex eſt naturaliter prius compoſito. Ergo non fuit conveniens rerum inſtitutioni quod res primo fuerint in quadam confuſione, & poſtmodum diſtinguerentur.

22. Præterea. Proceſſus de actu in potentiam non competit rerum inſtitutioni, ſed magis corruptioni: res enim fiunt per hoc quod de potentia in actum reducuntur. Sed procedere a mixtis ad elementa, eſt procedere de actu in potentiam, cum elementa ſint quaſi materia reſpectu formæ mixti. Ergo non fuit conveniens rerum inſtitutioni quod prius fierent in quadam confuſione, & mixtione, & poſtmodum diſtinguerentur.

23. Præterea. Hoc videtur eſſe conſonum erroribus antiquorum Philoſophorum; ſcilicet opinioni Empedoclis, qui ponebat per litem partes mundi eſſe ad invicem diſtinctas, cum prius fuerint confuſæ per amicitiam; & Anaxagoræ, qui poſuit quod cum aliquando omnia ſimul eſſent, intellectus incepit diſtinguere ſeparando ab illo confuſo, & commixto. Quæ quidem opiniones ſufficienter a Philoſophis poſterioribus improbantur. Ergo non eſt ponendum quod informitas, vel confuſio materiæ rerum formationem duratione præcederet.

1. Sed contra eſt quod Gregorius exponens illud Eccli. XVIII. *Qui vivit in æternum, creavit omnia ſimul*, dicit (Lib. XXXII. Moral. cap. IX. in nov. exemplaribus circa prin.) quod omnia ſunt ſimul creata per ſubſtantiam materiæ, ſed non per ſpeciem formæ: quod eſſe non poſſet, niſi

(a) *Forte* partes aquarum deſcenderunt. (b) *Al.* alia.

Digitized by Google

niſi prius fuiſſet ſubſtantia materiæ quam ſpecies formæ ineſſet. Ergo materia informis duratione præceſſit rerum formationem.

2. Præterea. Illud quod non eſt, non poteſt habere aliquam operationem. Sed materia informis habet aliquam operationem: appetit enim formam, ut dicitur III. Phyſ. (com. lxxxi.) Ergo materia poteſt eſſe ſine forma; & ita non eſt inconveniens, ſi materia informis ponatur duratione rerum formationem præceſſiſſe.

3. Præterea. Deus plus poteſt operari quam natura. Sed natura facit de ente in potentia ens actu. Ergo Deus poteſt facere de ente ſimpliciter ens in potentia; & ita potuit facere materiam ſine forma exiſtentem.

4. Præterea. Quod Scriptura ſacra dicit fuiſſe aliquando, non eſt dicendum non fuiſſe: quia, ut Auguſtinus dicit V. de Trin. contra Scripturam ſacram nemo Chriſtianus ſentit. Scriptura autem divina dicit, terram aliquando fuiſſe inanem & vacuam. Ergo non eſt dicendum quin aliquando fuerit inanis & vacua. Hoc autem pertinet ad informitatem materiæ, quocumque modo exponatur. Ergo aliquando ſubſtantia materiæ præceſſit formationem; alias numquam informis fuiſſet.

5. Præterea. Simul condita eſt ſpiritualis, & corporalis creatura, ut ex ſuperiori quæſtione (art. 18.) iam patuit. In ſpirituali autem creatura informitas formationem præceſſit etiam duratione. Ergo eadem ratione & in corporali. Probatio mediæ. Formatio creaturæ ſpiritualis intelligitur ſecundum quod ad verbum convertitur, quod eſt eius illuminatio. Simul autem facta luce diviſum eſt inter lucem & tenebras. Per tenebras autem in ſpirituali creatura peccatum intelligitur. Peccatum autem eſſe non potuit in primo inſtanti creationis Angelorum, quia tunc dæmones numquam fuiſſent boni. Ergo ſpiritualis creatura non fuit formata in primo inſtanti ſuæ creationis.

6. Præterea. Illud ex quo eſt aliquid, etiam tempore præcedit quod eſt ex eo. Sed Deus ex inviſa materia, quæ eſt materia informis ſecundum Auguſtinum (Lib. I. ſuper Gen. cap. xv.) creavit orbem terrarum, ut dicitur Sapientiæ xi. Ergo materia informis tempore præceſſit orbem terrarum formatum. Probatio primæ. Secundum Philoſophum in I. Phyſ. (com. xviii.) fieri rerum dupliciter exprimi poteſt. Uno modo ut dicatur. Hoc fit hoc per ſe, quod convenit ſubiecto; ut cum dicimus, Homo fit albus: per accidens autem, ut ex privatione, & contrario; ut cum dicitur, Non album, vel nigrum fit album. Alio modo, ut dicatur, Ex hoc fit hoc; quod quidem ſubiecto non competit niſi ratione privationis. Non enim dicimus, quod ex homine fiat albus; ſed quod ex non albo, vel nigro fit album; vel etiam ex homine nigro, vel non albo. Id igitur ex quo eſt aliquid, vel eſt privatio, ſive contrarium; vel eſt materia privationi, vel contrario ſubiecta. Utroque autem modo oportet tempore præcedere ex quo aliquid fit: quia oppoſita non poſſunt eſſe ſimul, nec materia ſimul tempore poteſt ſubeſſe privationi, & formæ. Ergo id ex quo aliquid fit, tempore præcedit id quod fit ex eo.

7. Præterea. Operatio naturæ imitatur inquantum poteſt operationem Dei, ſicut operatio cauſæ ſecundæ operationem cauſæ primæ. Sed naturæ proceſſus in operando eſt de imperfecto ad perfectum. Ergo & Deus etiam prius tempore imperfectum produxit, & poſtea perfecit; & ſic informis materia formationem præceſſit.

8. Præterea. Auguſtinus dicit, quod ubi Scriptura in principio terram, & aquam commemorat, cum dicitur (Geneſ. 1. 2.) *Terra erat inanis & vacua*, & *ſpiritus Domini ferebatur ſuper aquas*: non ideo nominatur terra, & aqua, quia iam talis erat, ſed quia talis eſſe poterat. Ergo aliquando materia prima nondum habebat ſpeciem aquæ, vel terræ, ſed tantum habere poterat; & ſic materia informis formationem præceſſit.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dicit Auguſtinus XII. Confeſſionum, circa hanc quæſtionem poteſt eſſe duplex diſceptatio. Una de ipſa rerum veritate; alia de ſenſu litteræ, qua Moyſes divinitus inſpiratus principium mundi nobis exponit. Quo ad primam diſceptationem duo ſunt vitanda: quorum unum eſt, ne in hac quæſtione aliquid falſum aſſeratur, præcipue quod veritati fidei contradicat: aliud eſt, ne quidquid verum aliquis eſſe crediderit, ſtatim velit aſſerere, hoc ad veritatem fidei pertinere: quia, ut Auguſtinus dicit X. Confeſſ. *obeſt, ſi ad ipſam doctrinæ pietatis formam pertinere arbitretur falſum, ſcilicet quod credit, & pertinacius affirmare audeat quod ignorat*. Propter hoc autem obeſſe dicit, quia ab infidelibus veritas fidei irridetur, cum ab aliquo ſimplici, & fideli, tamquam ad fidem pertinens, proponitur aliquod quod certiſſimis

mis documentis falſum eſſe oſtenditur, ut etiam dicit I. ſuper Geneſ. ad litteram. Circa ſecundam diſceptationem duo etiam ſunt vitanda. Quorum primum eſt, ne aliquis id quod patet eſſe falſum, dicat in verbis Scripturæ, quæ creationem rerum docet, debere intelligi: Scripturæ enim divinæ a Spiritu ſancto traditæ non poteſt falſum ſubeſſe, ſicut nec fidei, quæ per eam docetur. Aliud eſt, ne aliquis ita Scripturam ad unum ſenſum cogere velit, quod alios ſenſus qui in ſe veritatem continent, & poſſunt, ſalva circumſtantia litteræ, Scripturæ aptari, penitus excludantur: hoc enim ad dignitatem divinæ Scripturæ pertinet, ut ſub una littera multos ſenſus contineat, ut ſic (a) & diverſis intellectibus hominum conveniat, & unuſquiſque miretur ſe in divina Scriptura poſſe invenire veritatem quam mente conceperit; & per hoc etiam contra infideles facilius defendatur, dum ſi aliquid, quod quiſque ex ſacra Scriptura velit intelligere, falſum apparuerit, ad alium eius ſenſum poſſit haberi recurſus. Unde non eſt incredibile, Moyſi, & aliis ſacræ Scripturæ auctoribus hoc divinitus eſſe conceſſum, ut diverſa vera, quæ homines poſſent intelligere, ipſi cognoſcerent, & ea ſub una ſerie litteræ deſignarent, ut ſic quilibet eorum ſit ſenſus auctoris. Unde ſi etiam aliqua vera ab expoſitoribus ſacræ Scripturæ litteræ aptentur, quæ auctor non intelligit, non eſt dubium quin Spiritus ſanctus intellexerit, qui eſt principalis auctor divinæ Scripturæ. Unde omnis veritas quæ, ſalva litteræ circumſtantia, poteſt divinæ Scripturæ aptari, eſt eius ſenſus.

His ergo ſuppoſitis, ſciendum eſt, quod diverſi expoſitores ſacræ Scripturæ, diverſos ſenſus ex principio Geneſis acceperunt; quorum nullus fidei veritati repugnat. Et quantum ad præſentem pertinet quæſtionem, diverſificati ſunt in duas vias, dupliciter informitatem materiæ accipientes, quæ ſignatur in principio Geneſis ubi dicitur: *Terra autem erat inanis & vacua*. Quidam namque intellexerunt, prædictis verbis talem informitatem materiæ ſignificari ſecundum quod materia intelligitur abſque omni forma, in potentia tamen exiſtens ad omnes formas: talis autem materia non poteſt in rerum natura exiſtere, quin aliqua forma formetur. Quicquid enim in rerum natura invenitur, actu exiſtit: quod quidem non habet materia niſi per formam, quæ eſt actus eius: unde non habet ſine forma in rerum natura inveniri. Et iterum, cum nihil poſſit contineri in genere quod per aliquam generis differentiam ad ſpeciem non determinetur, non poteſt materia eſſe ens, quin ad aliquem ſpecialem modum eſſendi determinetur: quod quidem non fit niſi per formam. Unde ſi ſic materia informis intelligatur, impoſſibile eſt quod duratione formationem præceſſerit, ſed præceſſit tantum ordine naturæ, ſecundum quod illud ex quo fit aliquid, naturaliter eſt prius eo, ſicut nox eſt prior creata. Et hæc fuit opinio Auguſtini.

Alii vero intellexerunt informitatem materiæ, non ſecundum quod materia omni forma caret, ſed ſecundum quod dicitur aliquid informe quod nondum habet ultimum ſuæ naturæ complementum, & decorem: & ſecundum hoc poteſt poni, quod etiam duratione informitas rerum formationem præceſſerit. Quod quidem ſi ponatur, ordini ſapientiæ artificis congruere videtur, qui res ex nihilo producens in eſſe, non ſtatim poſt nihilum in ultima perfectione naturæ eas inſtituit, ſed primo fecit eas in quodam eſſe imperfecto, & poſtea eas ad perfectum adduxit; ut ſic & eorum eſſe oſtenderetur a Deo procedere, contra illos qui ponunt materiam increatam; & nihilominus perfectionis rerum ipſe etiam auctor (b) appareret, contra eos qui rerum inferiorum formationem cauſis aliis adſcribunt. Et hoc intellexit magnus Baſilius, Gregorius, & alii ſequaces eorum. Quia ergo neutrum (c) a veritate fidei diſcordat, & utrumque ſenſum circumſtantia litteræ patitur; utrumque ſuſtinentes ad utraſque rationes reſpondeamus.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus loquitur de materia informi, ſecundum quod intelligitur abſque omni forma; & ſic neceſſe eſt dicere, quod informitas ſolo ordine naturæ formationem præcedat. Qualiter autem circa formationis ordinem opinetur, in ſequenti articulo oſtendetur.

Ad ſecundum dicendum, quod circa hoc multipliciter aliqui ſunt opinati.

Plato enim Scripturam Geneſis videns, ſic intellexiſſe dicitur numerum elementorum, & ordinem ibi ſignificari, ut terra, & aqua propriis nominibus exprimantur. Aqua autem ſuper terram eſſe intelligitur, ex hoc quod ibi (Geneſ. 1. 9.) ſcriptum eſt: *Congregentur aquæ in locum unum, & appareat arida*. Supra quæ duo, aerem intellexit in hoc quod dicitur: *Spiritus Domini ferebatur ſuper aquas*, aerem nomine ſpiritus intelligens.

(a) *Al.* & in diverſis. (b) *Al.* apparet. (c) *Al.* a virtute.

gens. Ignem vero in nomine cæli intellexit, quod omnibus ſupereminet.

Sed quia ſecundum Ariſtotelis probationes (Lib. I. de cælo com. XVIII. & XIX.) cælum igneæ naturæ eſſe non poteſt, ut eius motus circularis demonſtrat, Rabbi Moyſes Ariſtotelis ſententiam ſequens, cum Platone in tribus primis concordans, ignem ſignificatum eſſe dixit per tenebras, eo quod ignis in propria ſphæra non luceat: & ſitus eius declaratur in hoc quod dicitur: *ſuper faciem abyſſi*. Quintam vero eſſentiam nomine cæli ſignificatam eſſe intelligit.

Sed quia, ut dicit Baſilius in Hexameron (homil. II. a med.) non eſt conſuetudo ſacræ Scripturæ, ut per ſpiritum Domini aer intelligatur, per corpora extrema, quæ poſuit, dedit intelligere media: & præcipue quia aquam, & terram ſenſui manifeſtum eſt corpora eſſe; aer vero, & ignis non ita ſunt ſimplicibus manifeſta, quibus etiam inſtruendis Scriptura tradebatur.

Secundum vero Auguſtinum (in dial. lxv. quæſt. XXI.) (*a*) per nomina terræ & aquæ, quæ commemorantur ante lucis formationem, non intelliguntur elementa ſuis formis formata, ſed ipſa materia informis omni ſpecie carens. Ideo autem potius per hæc duo materiæ informitas exprimitur, quam per alia elementa, quia ſunt propinquiora informitati, utpote plus de materia habentia, & minus de forma; & quia etiam nobis magis ſunt nota, & manifeſtius nobis materiam aliorum oſtendunt. Ideo vero non per unum tantum, ſed per duo eam ſignificari voluit, ne ſi alterum tantum poſuiſſet, veraciter crederetur hoc eſſe informis materia.

Ad tertium dicendum, quod in illo rerum principio informitate quadam in rebus exiſtente ſecundum opinionem Baſilii, & aliorum Sanctorum, non oportet ponere quod elementa ſuis qualitatibus naturalibus carerent. Sed (*b*) utraque habebant formas, ſubſtantiales ſcilicet, & accidentales.

Ad quartum dicendum, quod ſitus elementorum dupliciter poteſt conſiderari. Uno modo quantum ad naturam propriam; & ſic naturaliter ignis aerem continet, aer aquam, & aqua terram. Alio modo quantum ad neceſſitatem generationis, quæ eſt circa locum medium; & ſic neceſſarium eſt ut ſuperficies terræ quantum ad aliquam partem ſui ſit aquis diſcooperta; ut ibi conveniens generatio, & conſervatio mixtorum eſſe poſſit, & præcipue animalium perfectorum, quæ aere indigent propter reſpirationem. Dicendum eſt ergo, quod illa informitas primi ſtatus attenditur non quantum ad ſitum qui naturalis eſt elementis ſecundum ſe (hunc enim ſitum omnia elementa habebant) ſed quantum ad illum ſitum qui elementis competit ſecundum ordinem ad generationem mixtorum. Iſte enim ſitus nondum erat perfectus, quia nec ipſa corpora mixta adhuc prodierant.

Ad quintum dicendum, quod de aquis quæ ſupra cælos ſunt, diverſimode aliqui opinati ſunt.

Quidam namque dixerunt, aquas illas eſſe ſpirituales naturas, quod imponitur Origeni. Sed hoc quidem non videtur ad litteram poſſe intelligi, cum ſpiritualibus naturis ſitus non competat; ut ſic inter eas & inferiores aquas corporeas dividat firmamentum, ut Scriptura tradit.

Unde alii dicunt, quod nomine firmamenti intelligitur cælum aereum nobis vicinum, ſupra quod elevantur per vaporum aſcenſionem aquæ vaporabiles, quæ ſunt materia pluviarum; ut ſic inter aquas ſuperiores, quæ ſunt in medio aeris interſtitio vaporabiliter ſuſpenſæ, & aquas corporeas, quas videmus ſupra terram conſiſtere, medium exiſtat aereum cælum. Et huic etiam expoſitioni concordat Rabbi Moyſes. Sed hanc non videtur pati litteræ circumſtatia. Nam poſtea ſubditur in littera, quod fecit Deus duo luminaria magna, & ſtellas; & poſuit eas in firmamento cæli.

Et ideo alii dicunt, quod per firmamentum intelligitur cælum ſidereum, & quod aquæ ſuper cælos exiſtentes ſunt de natura aquarum elementarium, & ſunt ibi poſitæ ex divina providentia ad temperandum ignis virtutem, ex quo totum cælum conſtare dicebant, ut Baſilius tangit. Et ad hoc aſtruendum, duplex argumentum Auguſtinus dicit a quibuſdam induci in II. ſuper Geneſ. ad litt. (cap. IV. & V.) Quorum unum eſt, quod ſi aqua aliqua rarefactione facta, poteſt aſcendere uſque ad medium aeris interſtitium ubi pluviæ generantur, ſi amplius diviſa rareſcat (quia eſt in infinitum diviſibilis, ſicut & omne continuum) poterit ſua ſubtilitate ſupra cælum ſidereum conſcendere, & ibi convenienter eſſe. Aliud argumentum eſt, quod ſtella Saturni, quæ deberet eſſe calidiſſima propter velociſſimum motum, inquantum eius circulus eſt maior, in-

(*a*) *Al.* pro nomine. (*b*) *Forte* utraſque.

inveſtitur frigidi effectus, quod dicunr ex vicinitate illius aquæ contingere, prædictam ſtellam infrigidantis.

Sed hæc expoſitio in hoc videtur deficere, quod aſſerit quædam per Scripturam ſacram intelligi, quorum contraria ſatis evidentibus rationibus probantur. Primo quidem quantum ad ipſam poſitionem, quæ videtur naturalem ſitum corporum pervertere. Cum enim unumquodque corpus tanto debeat eſſe ſuperius, quanto formalius, non videtur rerum naturæ congruere ut aqua, quæ inter omnia corpora eſt materialior præter terram, etiam ſupra ipſum cælum ſidereum collocetur; & iterum ut ea quæ ſunt unius ſpeciei, diverſum locum naturalem ſortiantur: quod erit, ſi una pars elementi aquæ erit immediate ſupra terram, alia vero ſupra cælum. Nec eſt ſufficiens reſponſio, quod omnipotentia Dei aquas illas contra earum naturam ſupra cælum ſuſtinet: quia nunc quæritur, qualiter Deus inſtituerit naturas rerum, non quod ex eis aliquod miraculum potentiæ ſuæ velit operari, ut Auguſtinus in eodem Libro dicit. Secundo quia ratio de rareſactione, vel diviſione aquarum videtur omnino vana. Etſi enim corpora mathematica poſſint in infinitum dividi, corpora tamen naturalia ad certum terminum dividuntur, cum unicuique formæ determinetur quantitas ſecundum naturam, ſicut & alia accidentalia. Unde nec rareſactio in infinitum eſſe poteſt; ſed uſque ad terminum certum, qui eſt in raritate ignis. Et præterea aqua tantum rarefieri poſſet quod iam non eſſet aqua, ſed aer, vel ignis, ſi tranſcenderet modum raritatis aquæ. Nec poſſet naturaliter excedere aeris, & ignis ſpatia, niſi, natura aquæ amiſſa, eorum vinceret raritatem. Nec iterum eſſet poſſibile ut corpus elementare, quod eſt corruptibile, formalius fieret cælo ſidereo, quod eſt incorruptibile; & ſic ſupra ipſum naturaliter collocaretur. Tertio quia ſecunda ratio omnino frivola apparet. Nam corpora cæleſtia non ſunt ſuſceptiva peregrinæ impreſſionis, ut a Philoſopbis probatur. Nec eſſet poſſibile ſtellam Saturni ab illis aquis infrigidari, niſi etiam omnes ſtellæ quæ ſunt in octava ſphæra, infrigidarentur; quarum tamen plurimæ inveniuntur eſſe calidæ ſecundum effectum. Et ideo aliter videtur dicendum, ad hoc quod Scripturæ veritas ab omni calumnia defendatur; ut dicamus, quod aquæ illæ non ſint de natura harum aquarum elementarium, ſed ſint de natura quintæ eſſentiæ, habentes communem cum noſtris aquis diaphaneitatem, ſicut & cælum empyreum cum noſtro igne communem ſplendorem. Et has aquas quidam vocant cælum chryſtallinum: non quia ſit de aqua congelata in modum chryſtalli, quia, ut dicit Baſilius in Hexameron (homil. III.) puerilis dementiæ, & inſipientis mentis eſt, talem de cæleſtibus capere opinionem; ſed propter illius cæli ſoliditatem, ſicut & de omnibus cælis dicitur Iob XXXVII. quod ſolidiſſimi quaſi ære fuſi ſunt. Et hoc cælum etiam ab Aſtrologis ponitur nona ſphæra. Unde nec Auguſtinus aliquam de præmiſſis expoſitionibus aſſerit, ſed ſub dubitatione dimittit, dicens in eodem Lib. (cap. V.) *Quomodo* (a) *libet, & quales aquæ ibi ſint, eſſe ibi eas minime dubitemus. Maior eſt quippe Scripturæ huius auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas.*

Sextum concedimus.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſi intelligatur ſecundum expoſitionem Baſilii (hom. IV. in Hexam. a med.) & ſequacium eius, per terram ipſum terræ elementum; ſic conſiderari poteſt & inquantum eſt principium quarumdam rerum, ſcilicet plantarum, quarum ipſa eſt ut mater, ſicut dicitur in Libro de veget. & ſic reſpectu eorum erat inanis antequam eas produceret: inane enim, vel vanum dicimus quod non pertingit ad proprium effectum, vel finem. Et poteſt conſiderari inquantum eſt habitaculum quoddam, & locus animalium, reſpectu quorum vacua fuiſſe dicitur. Vel ſecundum litteram Septuaginta, quæ habet, *Invisibilis, & incompoſita*, fuit quidem terra *inviſibilis*, inquantum erat aqua cooperta, etiam inquantum nondum erat lux producta, per quam poſſet videri; *incompoſita* vero inquantum carebat & plantarum, & animalium ornatu, & ſitu conveniente ad eorum generationem, & conſervationem. Si vero per terram intelligatur prima materia ſecundum opinionem Auguſtini (dial. LXV. quæſt. XXI.) ſic dicitur *inanis* per comparationem eius ad compoſitum, in quo ſubſiſtit: nam inanitas firmitati, & ſoliditati opponitur; *vacua* vero per comparationem ad formas, quibus eius potentia non replebatur. Unde & Plato (in Timæo ante medium) receptionem materiæ comparavit loco, ſecundum quod in eo locatum recipitur. Vacuum autem, & plenum proprie circa locum dicuntur. Di-

(a) *Al.* *deeſt* libet.

Dicitur etiam materia in ſua informitate conſiderata *inviſibilis*, ſecundum quod caret forma, quæ eſt omnis cognitionis principium; *incompoſita* vero inquantum ſine compoſito non ſubſiſtit.

Ad octavum dicendum, quod ad liberalitatem dantis non ſolum pertinet quod cito det, ſed etiam quod ordinate, & quod convenienti tempore det unumquodque. Unde ubi dicitur, *Cum ſtatim poſſis dare*, non ſolum conſideranda eſt potentia qua dare poſſumus aliquid abſolute, ſed etiam qua poſſumus convenientius dare. Unde ad ordinis convenientiam conſervandam Deus in quadam imperfectione creaturas primo inſtituit, ut ſic gradatim ex nihilo ad perfectum pervenirent.

Ad nonum dicendum, quod ſitus qui pertinet ad naturam elementorum, in elementis erat, ut dictum eſt: unde obiectio contra prædictam opinionem nnn procedit.

Et ſimiliter dicendum ad decimum, & undecimum.

Ad duodecimnm dicendum, quod perfecto agenti competit perfectum effectum producere. Sed non oportet quod ſtatim in pcincipio ſit perfectum ſimpliciter ſecundum ſuæ naturæ modnm; ſed ſufficit quod ſit ſecundum tempus illud; quo modo puer mox natus perfectus dici poteſt.

Ad decimumtertium dicendum, quod materia non dicitur fuiſſe informis ſecundum ſententiam quam ſuſtinemus ad præſens, quia omni careret forma; vel quia haberet unam tantum formam, quæ eſſet in potentia ad omnes formas, ſicut poſuerunt antiqui Naturales ponentes unum principium; vel ſub qua continerentur plures formæ virtute, ſicut in mixtis accidit; ſed habebat in diverſis partibus formas elementares diverſas. Dicebatur tamen materia informis, quia nondum formæ mixtorum corporum ſupervenerant materiæ; ad quas formæ elementares ſunt in potentia: nec etiam erat ſitus elementorum adhuc conveniens eorum generationi, ſicut prius dictum eſt.

Ad decimumquarrum dicendum, quod nihil cogit nos dicere, nec Scripturæ Geneſis auctoritas, nec aliqua ratio, quod alio modo in illo rerum principio materia formis elementaribus ſubeſſet quam modo; etſi poſſibile fuerit quod ex aquis vaporabiliter aliquid aſcenderit in locum aeris, ſicut & modo contingit, & forte tunc amplius, cum terra totaliter aquis cooperiretur.

Ad decimumquintum dicendum, quod de firmamento, quod ſecundo die formatur, multiplex invenitur opinio.

Quidam namque dicunt, hoc firmamentum non eſſe aliud a cælo, quod prima die legitur factum; ſed dicunt, quod Scriptura in principio ſummatim commemoravit facta, de quibus per ſenarium dierum explicavit quomodo ſint facta. Et hæc eſt opinio Baſilii in Hexameron.

Alii vero dicunt, aliud eſſe firmamentum quod ſecundo die eſt factum, & aliud cælum, quod primo dicitur creatum: & hoc tribus modis. Quidam namque dixerunt, quod per cælum, quod prima die creatum legitur, intelligituc ſpiritualis creatura, vel formata, vel adhuc informis; per firmamentum vero quod ſecunda die legitur factum, intelligituc cælum corporeum quod videmus. Et hæc eſt opinio Auguſtini, ut patet in Lib. ſuper Geneſim ad litteram, & XII. Confeſſ. Alii vero dicunt, quod per cælum quod prima die creatum legitur, intelligitur cælum empyreum; per firmamentum vero quod ſecunda die legitur factum, intelligitur cælum ſidereum quod videmus. Et hæc eſt opinio Strabi, ut patet in Gloſſa Geneſ. 1. Alii vero dicunt, quod per cælum primo die factum, intelligituc cælum ſidereum; per firmamentnm autem quod factum eſt ſecunda die, intelligitur iſtud aeris ſpatinm terræ vicinum, quod dividit inter aquas & aquas, ut ſupra dictum eſt. Et hanc expoſitionem tangit Auguſtinus ſuper Geneſ. ad litteram, & tenet eam Rabbi Moyſes.

Secundum ergo hanc ultimam facile eſt ſolvece: quia firmamentum, quod ſecundo die eſt factum, non eſt de natura quintæ eſſentiæ: unde nihil prohibet quantum ad ipſum fuiſſe proceſſum de informitate ad formationem vel quantum ad eius ſubtiliationem, vaporibus ab aquis elevatis diminutis pec aquarum congregationem in unum, vel quantum ad ſitum, dum in locum aquæ recedentis aer ſucceſſit. Sed ſecundum tres opiniones primas, quæ per firmamentum cælum ſidereum intelligunt, non oportet dicete proceſſum eſſe in cælo de informitate ad formationem, quaſi novam formam acquiſierit, quia nec in elementis inferioribus hoc ponere cogit Scriptura; ſed ut intelligamus firmamento virtutem eſſe collatam ad mixtorum generationem, & quantum ad hoc formationem eius intelligi; ſicut inferiorum elementorum formatio intelligitur, ut dictum eſt (in ſol. arg. 13. & arg. 4.) quantum ad mixtorum generationem. Nam ſicut elementa inferiora ſunt materia mixtorum,

ita

ita firmamentum eſt cauſa mixtorum activa. Unde diviſio aquarum inferiorum a ſuperioribus, intelligi poteſt per modum quo medium in confinio duorum extremorum exiſtens, inter utrumque diſtingnit. Inferiores enim aquæ variationi ſubjectæ ſunt, inquantum(*a*)mixtionis materia fiunt per motum firmamenti, non autem ſuperiores. Secundum tamen ſententiam Auguſtini (II. ſuper Geneſ. cap. XI.) ſi ponatur materia informis prius fuiſſe tempore, nihil grave occurrit, quia oportet aliquo modo materiam in corpore cæleſti poni, in quo invenitur etiam motus. Unde nihil prohibet eam ordine naturæ intelligi ante formam, licet ex tempore nihil formationis acceſſerit. Nec cogimur propter hoc dicere, unam eſſe communem naturam corpori cæleſti, & inferioribus elementis; etſi aliquo uno nomine ſignificetur, ut terræ, vel aquæ], ſecundum ſententiam Auguſtini: quia unitas iſta non intelligitur ſecundum ſubſtantiam, ſed ſecundum proportionem, prout quælibet materia conſideratur ut in potentia ad formam.

Ad decimumſextum patet ſolutio ex dictis. Non enim intelligitur informitas materiæ, quia omni forma caret, ſed ſicut dictum eſt.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod ſecundum ſententiam Auguſtini (dial. LXV. quæſt. XXI.) qui ponit per terram, & aquam prius commemoratas non elementa, ſed materiam primam ſignificatam fuiſſe, nihil inconveniens ſequitur de aquarum congregatione. Nam, ſicut ipſe dicit II. ſuper Geneſ. ad litteram (cap. VII. & VIII.) ſicut cum dictum eſt, *Fiat firmamentum*, in ſecunda die, ſignificata eſt formatio cæleſtium corporum; ita cum dicitur, *Congregentur aquæ*, in tertia die, ſignificatur formatio elementorum inferiorum; ut per hoc quod dicitur, *Congregentur aquæ*, ſignificetur quod aqua ſuam formam acceperit; per hoc vero quod dicitur, *Appareat arida*, ſignificetur idem de terra. Ideo vero his verbis uſus eſt in horum elementorum formatione, & non verbo factionis, ſicut in cælo, ut diceret, Fiat aqua, & terra; ſicut dixerat, *Fiat firmamentum*, ut ſignificaret imperfectionem harum formarum, & earum propinquitatem ad informem materiam. verbo enim congregationis uſus eſt ad aquam, ut ſignificaret eius mobilitatem; Verbo apparentiæ in terra, ut ſignificetur eius ſtabilitas: unde ipſe dicit: *Ideo de aqua dictum eſt*, *Congregetur*, *de terra*, *Appareat*, *quia aqua labiliter eſt fluxa*, *terra ſtabiliter fixa*. Si vero ſecundum opinionem Baſilii, & aliorum Sanctorum dicatur, quod eadem terra hic & ibi ſignificatur, & ſimiliter eadem aqua, ſed alio modo diſpoſita prius & poſtea; multipliciter reſpondetur. Quidam enim dixerunt, quod aliqua pars terræ erat quæ aquis non erat cooperta; in quam aqua quæ terram habitabilem occupabat, Deo iubente congregata eſt. Sed hoc reprobat Auguſtinus ex ipſa littera I. ſuper Geneſ. (cap. XII.) dicens: *Si aliquid erat nudum terræ*, *ubi congregarentur aquæ*, *iam prius arida apparebat*; *quod eſt contra circumſtantiam litteræ*. Unde alii dixerunt, quod aqua rarior erat ſicut nebula, & poſtea inſpiſſata in minorem locum collocata eſt. Sed illud etiam non minorem generat difficultatem: tum quia non vere erat aqua, ſi formam vaporis aſſumpſerat: tum etiam quia locum aeris occupaſſet, & ſimilis difficultas relinqueretur de aere. Et ideo alii dicunt, quod terra quaſdam cavernoſitates accepit in quibus potuit aquarum multitudinem accipere operatione Dei. Sed contra hoc videtur eſſe, quia hoc per accidens eſt quod aliqua pars terræ longius diſtet a centro quam alia. In illa autem rerum formatione, natura ſuum modum accepit, ut Auguſtinus in eodem Lib. dicit (Lib. VI. ſuper Geneſ. cap. VI.) Et ideo melius videtur dicendum, ſicut Baſilius dicit, quod aquæ in multas diviſiones erant diſperſæ, & poſtmodum in unum congregatæ; quod etiam ipſe textus verbo congregationis utens, ſignificare videtur. Etſi enim totam terram aqua tegebat, non oportet quod tanta profunditate tegeretur prius ubique, quanta nunc invenitur in aliquibus locis.

Ad decimumoctavum dicendum, quod quia corpora mineralia non habent aliquam evidentem perfectionis excellentiam ſupra elementa, ſicut habent viventia, non ſeorſum ab elementis formata deſcribuntur; ſed in ipſa elementorum inſtitutione poſſunt intelligi eſſe producta. Unde nihil prohibet aliquas cavernoſitates fuiſſe ante congregationem aquarum; ut poſtea terra compreſſa in ſui ſuperficie, aquæ congregatæ locum præberet. Tamen verba Auguſtini hanc opinionem tangentis I. ſuper Geneſim ad litteram (cap. XII.) videntur ſonare magis quod huiuſmodi concavitates non præextiterint infra terram, ſed magis in ſuperficie ter-

(a) *Al.* ia mixtionis materia, *item* immixtionis materia fuerit.

Google

terræ tunc factæ fuerint, cum aquæ ſunt congregatæ. Sic enim dicit: *Terra longe lateque ſubſidens potuit alias partes præbere concavas, quibus confluentes, & corruentes aquæ reciperentur, & appareret arida ex his partibus unde humor* (a) *abſcederet*: cui etiam conſonant verba Baſilii in Hexameron (homil. IV.) dicentis: *Quando præceptio data eſt ut in unam congregationem aquæ coirent, tunc & ſuſceptionis earum cauſa præceſſit; & ita iuſſu Dei capacitas ſufficiens parata eſt, unde aquarum ibi multitudo confluerent*. Hæc autem capacitas poteſt intelligi per quarumdam partium terræ depreſſionem; cum videamus etiam in aliquibus maiorem elevationem accidentalem, ut patet in collibus, & montibus.

Ad decimumnonum dicendum, quod ſi cavernoſitates non præexiſtebant in terra, ſecundum illud quod ultimo dictum eſt, obiectio præſens locum non habet. Si autem præexiſtebant, tunc dicendum eſt, quod licet ſit contra naturam aeris, vel aquæ ſubeſſe terræ ſibi relictæ, non tamen ſi terra ſit a ſuo motu aliqualiter impedita. Sic enim videmus in cavernis quæ fiunt ſub terra, terram aliquibus ſuſtentaculis ſuſpenſam aerem ſubingredi, eo quod natura non patitur vacuum. Si tamen dicatur, quod aquæ quæ erant in minori profunditate ſuper totam terræ ſuperficiem ſparſæ, ſunt poſtmodum ſuper aliquam partem terræ in maiorem altitudinem congregatæ (ut ſupra dictum eſt) prædictæ obiectiones ceſſabunt.

Ad viceſimum dicendum, quod ſi conſideretur naturalis elementorum ſitus, qui competit ipſis naturis elementorum abſolute, ſic naturale eſt aquæ quod totam terram undique contineat, ſicut & aer continet aquam. Si autem conſiderentur elementa in ordine ad mixtorum generationem, ad quam etiam cæleſtia corpora movent; ſic talis ſitus competit, qualis poſtea inſtitutus eſt. Unde ſtatim apparente arida in aliqua ſui parte, ſubditur de productione plantarum. Quod autem in elementis ex impreſſione cæleſtium corporum accidit, non eſt contra naturam, ut dicit Commentator in III. de cæl. & mun. (com. xx. a med.) ut patet in fluxu & refluxu maris; qui licet non ſit naturalis motus aquæ, inquantum gravis eſt, eo quod non eſt ad medium, eſt tamen naturalis motus eius inquantum eſt a corpore cæleſti mota, ſicut eius inſtrumentum. Hoc autem multo magis competit dicere de his quæ fiunt in elementis ex ordinatione divina, per quam tota elementorum natura ſub ſiſtit. In præſenti autem utrumque concurrere videtur ad aquarum congregationem, & divina virtus principaliter, & ſecundario virtus cæleſtis. Unde ſtatim poſt firmamenti inſtitutionem ſubiungitur de aquarum congregatione. Poteſt tamen & ex ipſa natura aquæ aliqua aptitudo inveniri. Cum enim in elementis continens ſit formalius contento, ut patet per Philoſophum in VIII. Phyſic. aqua intantum deficit a perfecta terræ continentia, inquantum & ipſa non perfecte formalis eſt, ſicut ignis, & aer, plus accedens ad terrenam ſpiſſitudinem quam ad igneam raritatem.

Ad viceſimumprimum dicendum, quod confuſio quæ in mundo inchoato præceſſiſſe dicitur, non attenditur ſecundum aliquam mixtionem elementorum, ſed per oppoſitum ad illam diſtinctionem quæ nunc eſt in partibus mundi, competens viventium generationi, & conſervationi.

Et per hoc patet reſponſio ad viceſimumſecundum, & viceſimumtertium.

Ad ea vero quæ in contrarium obiiciuntur, ſecundum opinionem Auguſtini conſequenter reſpondendum eſt.

Ad quorum primum dicendum eſt, quod Gregorius loquitur ſecundum opinionem quam prius ſuſtinuimus. Non tamen ſic ſunt intelligenda verba Gregorii, quod in prima rerum creatione ſit omnium rerum materia facta abſque omni ſpecie formæ, ſed abſque formis quibuſdam, ſcilicet rerum viventium, & ordinis ad eorum generationem, ſicut ſupra (in ſolut. 4. arg. & 13.) eſt expoſitum.

Ad ſecundum dicendum, quod appetitus formæ non eſt aliqua actio materiæ, ſed quædam habitudo materiæ ad formam, ſecundum quod eſt in potentia ad ipſam, ſicut Commentator exponit in primo Phyſic. (cap. lxxxi.)

Ad tertium dicendum, quod ſi Deus faceret ens in potentia tantum, minus faceret quam natura, quæ facit ens in actu. Actionis enim perfectio magis attenditur ſecundum terminum ad quem, quam ſecundum terminum a quo; & tamen hoc ipſum quod dicitur, contradictionem implicat, ut ſcilicet aliquid fiat quod ſit in potentia tantum: quia quod factum eſt, oporteret eſſe cum eſt, ut probatur in VI. Phyſ. Quod autem eſt tantum in potentia, non ſimpliciter eſt.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod Scriptura dicit, *Terra erat inanis, & vacua*, ſi accipiatur de materia omnino informi, ſecundum Auguſtinum non eſt intelligen-

(a) Al. aſcenderet.

gendum, quod ſic erat aliquando in actu, ſed quia talis erat natura ſua, ſi abſque formis iohærentibus conſideretur.

Ad qnintum dicendum, quod formatio ſpiritualis creaturæ dupliciter poteſt intelligi: una per gratiæ infuſionem, & alia per gloriæ conſummationem. Prima quidem formatio ſecundum ſententiam Auguſtini ſtatim creaturæ ſpirituali affuit in ſui creationis principio: & tunc per tenebras, a quibus lux diſtinguitur, non intelligitur peccatum malorum Angelorum; ſed informitas naturæ, quæ nondum erat formata, ſed erat conſequenribus operibus formanda, ut dicitur in I. ſuper Geneſ. ad litteram: vel, ficut dicitur quarto eiuſdem Libri, per diem ſignificatur Dei cognitio, per noctem vero cognitio creaturæ, quæ quidem tenebra eſt reſpectu divinæ cognitionis, ſicut in eodem Lib. dicitur. Vel ſi per tenebras iotelligamus Angelos peccantes, iſta diviſio non ad præſens peccatum refertur, ſed ad futurum, quod erat in Dei præſcientia: unde dicit in Lib. ad Oroſium (in dial. lxv. Qq. quæſt. xxiv. a med.) *Quia ex Angelis quoſdam per ſuperbiam præſciebat caſuros; per incommutabile præſcientiæ ſuæ ordinem diviſit inter bonos & malos, malos tenebras appellans, & bonos lucem*. Secunda vero formatio non pertinet ad principium inſtitutionis rerum, ſed magis ad rerum decurſum, quo per divinam providentiam gubernantur. Hoc enim ultimum verum eſt ſecondum Auguſtinum de omnibus in quibus operatio naturæ requiritur, quod in hac formatione neceſſe eſt proveniſſe: quia per motum liberi arbitrii aliqui ſunt cooverſi ut ſtarent; aliqui averſi ut caderent.

Ad ſextum dicendum, quod mundus dicitur factus ex inviſa materia, non quia informis materia tempore præceſſerit, ſed ordine naturæ. Et ſimiliter privatio non fuit aliquo tempore in materia ante omnem formam, ſed quia materia abſque forma intellecta cum privatione etiam intelligitur.

Ad ſeptimum dicendum, quod hoc eſt ex imperfectione naturæ operantis per motum, quod ex imperfecto ad perfectum procedit: motus enim eſt actus imperfecti. Sed Deus propter ſuæ virtutis perfectionem potuit ſtatim res perfectas in eſſe producere: & ideo non eſt ſimile.

Ad octavum dicendum, quod verba Auguſtini non ſunt intelligenda ſic quod materia aliquo tempore fuerit in potentia ad formas elementares, nullam earum habens, ſed quia in ſua eſſentia conſiderata, nullam formam actu includit, ad omnes io potentia exiſtens.

ARTICULUS II.

Utrum materiæ formatio tota ſimul fuerit, an ſucceſſive.

I. P. quæſt. lxvii. lxviii. lxix. lxx. lxxi. lxxii. *& II. diſt.* xiii. *art.* 2. *& quodl.* vi.

Secundo quæritur, otrum materiæ formatio tota ſimul fuerit, an ſucceſſive. Et videtur quod ſucceſſive. Dicitur enim Iudith ix. 4. *Tu feciſti priora, & illa poſt illa cogitaſti*. Excogitatio autem Dei eſt eius operatio, ut Damaſcenus dicit (Lib. II. cap. iii. circa fio.) unde & in prædicta auctoritate ſubditur: *Et hoc factum eſt quod ipſe voluiſti*. Ergo res quodam ordine, & non ſimul ſunt factæ.

2. Præterea. Plures partes temporis non poſſunt eſſe ſimul: quia totum tempus ſub quadam ſucceſſione agitur. Sed rerum formatio in diverſis partibus temporis facta commemoratur Geneſ. i. Ergo videtur quod rerum formatio facta ſit ſucceſſive, & uon tota ſimul.

3. Sed dicendum, quod per illos ſex dies ſecundum ſententiam Auguſtini (Lib. II. de Civ. Dei cap. vii. & ix.) non intelliguntur dies conſueti nobis, qui ſunt temporis partes, ſed ſecundum cognitionem angelicam ſexies rebus cognoſcendis præſentatam, ſecundum rerum ſex genera. Sed contra. Dies ex præſentia lucis cauſatur: unde dicitur Geneſ. i. quod Deus vocavit lucem diem. Sed lux non proprie in ſpiritualibus invenitur, ſed ſolum metaphorice. Ergo nec dies proprie poteſt intelligi Angelorum cognitio. Non videtur ergo eſſe litteralis expoſitio, quod per diem Angelorum cognitio intelligatur. Probatio mediæ. Nullum per ſe ſenſibile poteſt in ſpiritualibus proprie accipi: ea enim quæ ſenſibilibus, & ſpiritualibus ſunt communia, non ſunt ſenſibilia oiſi per accidens, ſicuti ſubſtantia, potentia, virtus, & huiuſmodi. Lux autem eſt per ſe ſenſibilis viſu. Ergo proprie non poteſt in ſpiritualibus accipi.

4. Præterea. Cum Angelus dupliciter res cognoſcat, ſcilicet in verbo, & in propria natura; oportet quod per alteram iſtarum cognitionum dies intelligatur. Non autem poteſt intelligi de cognitione qua cognoſcit rem

rem in verbo, quia hæc cognitio eſt una tantum de omnibus: ſimul enim in verbo cognoſcit Angelus quæcumque cognoſcit, & una cognitione, qua ſcilicet verbum videt. Non ergo eſſet niſi una dies. Si autem intelligitur de cognitione qua cognoſcit res in propria natura, ſequitur quod ſint multo plures quam ſex dies, cum ſint plura genera, & ſpecies creaturarum. Non ergo videtur quod dierum ſenarius ad cognitionem angelicam referri poſſit.

5. Præterea. Exod. xx. 9. dicitur: *Sex diebus operaberis, ſeptimo autem die ſabbatum Domini Dei tui eſt: non facies omne opus*: & poſtea ſubditur ratio: *Sex enim diebus fecit Deus cælum, & terram, mare, & omnia quæ in eis ſunt, & requievit in die ſeptimo*. Sed lex ad litteram de diebus materialibus loquitur, in quorum ſex permittit operari, in ſeptimo prohibet. Ergo & hoc quod dicitur de Dei operatione, ad dies materiales referendum eſt.

6. Præterea. Si per diem cognitio Angeli intelligitur; facere ergo aliquid in die non eſt aliud quam facere in angelica cognitione. Per hoc autem quod aliquid fit in angelica cognitione, non ſequitur quod in ſua natura exiſtat, ſed ſolum quod ab Angelo cognoſcatur. Ergo per hoc non oſtenderetur rerum in propriis naturis inſtitutio; quod eſt contra Scripturam.

7. Præterea. Cuiuslibet Angeli cognitio differt ab alterius cognitione. Si ergo per diem cognitio Angeli intelligitur, oportet tot dies ponere quot ſunt Angeli, & non ſolum ſex, ut Scriptura tradit.

8. Præterea. Auguſtinus II. ſuper Geneſ. ad litteram dicit (cap. VII. & VIII.) quod per hoc quod dicitur, *Dixit Deus, Fiat*, intelligitur quod res fiendæ præextiterunt in verbo: per hoc quod dicitur, (*a*) *Eſt ita factum*, intelligimus factam rei cognitionem in creatura intellectuali: per hoc quod dicitur, *Fecit Deus*, intelligitur in ſuo genere fieri creatura. Si ergo per diem cognitio Angeli intelligitur, poſtquam dixerat de aliquo opere, *Et factum eſt ita*, in quo cognitio angelica intelligitur, ſuperflue adderetur: *Factum eſt veſpere & mane dies unus, vel dies ſecundus*.

9. Sed dicendum, quod hoc additur ad oſtendendum duplicem modum cognitionis rerum in creatura ſpirituali. Unus eſt, quo cognoſcit res in verbo; & ſecundum hoc dicitur mane, vel cognitio matutina: alius quo cognoſcit res in propria natura; & ſecundum hoc dicitur veſpere, vel cognitio veſpertina. Sed contra. Licet Angelus poſſet ſimul plura conſiderare in verbo, non tamen poteſt ſimul plura intelligere in propria natura, cum per diverſas ſpecies diverſa in ſuis naturis intelligat. Si ergo quilibet ſex dierum non ſolum habet mane, ſed etiam veſpere, oportebit in ſex diebus aliquam ſucceſſionem conſiderare; & ſic rerum formatio non tota ſimul fuit facta.

10. Præterea. Ab una potentia non poſſunt eſſe ſimul plures operationes, ſicut nec una linea recta terminatur ex una parte niſi ad unum punctum: per operationem enim potentia terminatur. Sed conſiderare rem in verbo, & in propria natura, non eſt una operatio, ſed plures. Ergo non ſimul eſt matutina, & veſpertina cognitio; & ſic adhuc ſequitur quod in illis ſex diebus ſit ſucceſſio.

11. Præterea. Sicut ſupra dictum eſt (art. præced. ad 5. arg.) diſtinctio lucis a tenebris exponitur ab Auguſtino diſtinctio creaturæ formatæ, alia ab informitate materiæ, quæ adhuc reſtabat formanda. Una ergo ex parte materiæ formata, altera adhuc remanebat formanda: non ergo tota materia eſt ſimul formata.

12. Præterea. Cognitio matutina ſecundum Auguſtinum intelligitur cognitio in verbo, in quo Angelus accepit cognitionem creaturæ fiendæ. Hoc autem non eſſet, ſi creaturæ, quarum formatio diebus ſequentibus deputatur, ſimul cum Angelo formatæ eſſent. Ergo non omnes res ſunt ſimul creatæ.

13. Præterea. Dies in ſpiritualibus dicuntur ad ſimilitudinem ſenſibilium dierum. Sed in ſenſibilibus diebus mane præcedit veſpere. Ergo in iſtis non debet veſpere præponi ad mane, cum dicitur: *Factum eſt veſpere & mane dies unus*.

14. Præterea. Inter veſpere & mane eſt nox, & inter mane & veſpere eſt meridies. Ergo ſicut fecit Scriptura de veſpere, & mane mentionem, ita debuit facere de meridie.

15. Præterea. Omnes dies ſenſibiles habent & veſpere, & mane. Hoc autem non invenitur in iſtis ſeptem diebus: nam primus dies non habet mane, ſeptimus non habet veſpere. Ergo non convenienter dicuntur dies ad ſimilitudinem horum dierum.

16. Sed dicendum, quod ideo primus dies non

(a) *Al.* ſit, eſt factum.

Digitized by Google

non habet mane, quia per mane intelligitur cognitio creaturæ fiendæ, quam accepit Angelus in verbo; ipſa autem ſpiritualis creatura ſui ipſius fiendæ non potuit cognitionem in verbo accipere antequam eſſet. Sed contra. Secundum hoc habetur quod Angelus aliquando fuit, & aliæ creaturæ nondum erant factæ, ſed fiendæ. Non ergo omnia ſunt ſimul formata.

17. Præterea. Creatura ſpiritualis non accipit rerum inferiorum cognitionem a rebus ipſis. Ergo non indiget rerum præſentia ad hoc quod eas cognoſcat. Potuit ergo eas ut fiendas cognoſcere in propria natura antequam fierent, & non ſolum in verbo: & ſic cognitio rei fiendæ videtur pertinere ad veſpertinam cognitionem, ſicut ad matutinam; & ſic ſecundum rationem prædictam ſecundus dies nec mane, nec veſpere debuit habere.

18. Præterea. Angelo ſunt prius nota ea quæ ſunt priora ſimpliciter: quod enim ea quæ ſunt poſteriora, ſint nobis prius nota, provenit ex hoc quod cognitionem a ſenſu accipimus. Sed rationes rerum in verbo priores ſunt ſimpliciter ipſis rebus. Ergo per prius cognoſcit Angelus res in verbo quam in propria natura; & ſic mane deberet præordinari ad veſpere; cuius contrarium in Scriptura apparet.

19. Præterea. Ea quæ non ſunt unius rationis, non poſſunt aliquod unum conſtituere. Sed cognitio rerum in verbo, & in propria natura eſt alterius & alterius rationis; cum medium cognoſcendi ſit omnino diverſum. Ergo ex mane & veſpere ſecundum prædictam expoſitionem non poſſet unus dies perfici.

20. Præterea. I. ad Corinth. XIII. dicit Apoſtolus, quod in patria ſcientia deſtruetur: quod non poteſt intelligi niſi de ſcientia rerum in propriis naturis, quæ eſt veſpertina. In patria autem erimus ſimiles Angelis, ut dicitur Matth. XXII. Ergo in Angelis non eſt cognitio veſpertina.

21. Præterea. Cognitio rerum in verbo plus excedit cognitionem rerum in propriis naturis quam claritas ſolis excedat lumen candelæ. Sed lux ſolis offuſcat lumen candelæ. Ergo multo magis matutina cognitio veſpertinam.

22. Præterea. Auguſtinus VII. ſuper Geneſ. ad litteram (cap. XXIV. & XXV.) movet quæſtionem, utrum anima Adæ cum Angelis facta fuerit extra corpus, an fuerit facta in corpore. Hæc autem quæſtio fruſtra moveretur, ſi omnia ſimul fuiſſent formata: quia ſic etiam corpus humanum ſimul fuiſſet formatum quando Angeli ſunt facti. Ergo videtur quod non omnia fuerunt formata ſimul, etiam ſecundum ſententiam Auguſtini.

23. Præterea. Pars terræ de qua factum eſt corpus humanum, habuit aliquam formam ſecundum limitationem, quia de ea dicitur Geneſ. 2. corpus hominis formatum. Nondum autem habebat formam humani corporis. Ergo non omnes formæ ſimul ſunt inditæ materiæ.

24. Præterea. Cognitio rerum in propria natura in Angelis non poteſt intelligi, niſi cognitio quæ eſt per ſpecies eis naturaliter inditas: non enim poteſt dici, quod a rebus cognitis ſpecies aliquas accipiant, cum careant ſenſuum inſtrumentis. Species autem illæ quæ ſunt Angelis inditæ, a rebus corporalibus non dependent. Ergo antequam res eſſent, potuit eas Angelus etiam in propriis naturis cognoſcere. Et ita per hoc quod Angelus dicitur res aliquas cognoſcere in propria natura, non datur intelligi res illas in eſſe produci; & ſic prædicta expoſitio videtur inconveniens.

25. Præterea. Cognitio matutina, qua res Angelus in verbo cognovit, oportet quod per aliquam ſpeciem fuerit; cum omnis cognitio huiuſmodi ſit. Non autem potuit eſſe per aliquam ſpeciem a verbo effluxam, quia illa ſpecies creatura eſſet; & ſic illa cognitio magis eſſet veſpertina quam matutina: nam ad veſpertinam cognitionem pertinet cognitio quæ ſit per creaturam. (a) Nec etiam poteſt dici, quod prædicta cognitio fuerit per ſpeciem, quæ eſt ipſum verbum, quia ſic oportuiſſet quod Angelus ipſum verbum videret, quod non fuit antequam Angelus eſſet beatus: verbi enim viſio beatos facit. Non autem in primo inſtanti ſuæ creationis Angeli beati fuerunt, ſicut nec e contrario dæmones in primo inſtanti peccaverunt. Ergo, ſi per mane intelligatur cognitio rerum quam Angeli habuerunt in verbo, oportet dicere, quod non omnia ſimul fuerunt facta.

26. Sed dicendum, quod Angelus in ſtatu illo videbat verbum, prout eſt ratio fiendorum, non autem prout eſt finis beatorum. Sed contra. Quod verbum dicitur finis, & ratio, non differt niſi relatione quadam. Cognitio autem relationis Dei ad creatu-

(a) *Al.* nec enim.

Digitized by Google

tutam non facit beatos; cum talis relatio ſecundum rem magis ſe teneat ex parte creaturæ; ſed ſola viſio divinæ eſſentiæ beatos facit. Ergo quantum ad beatitudinem videntium, non differt utrum videatur ut finis beatitudinis, vel ut ratio.

27. Præterea. Prophetæ etiam dicuntur in ſpeculo æternitatis futura vidiſſe, ſecundum quod ipſi viderunt divinum ſpeculum, prout eſt ratio fiendorum. Secundum hoc ergo non eſſet differentia inter cognitionem Angeli matutinam, & cognitionem Prophetæ.

28. Præterea. Geneſ. 11. 5. dicitur, quod *Deus fecit omne virgultum agri antequam oriretur in terra, & omnem* (a) *herbam regionis priusquam germinaret*. Sed germinatio herbarum fuit in tertia die. Ergo aliqua fuerunt facta ante tertium diem; & ita non omnia facta ſunt ſimul.

29. Præterea. Ut in Pſalmo CIII. dicitur, Deus omnia in ſapientia fecit. Sed ſapientis eſt ordinare, ut dicitur in principio Metaphyſ. (Lib. I. cap. II.) Ergo videtur quod Deus non omnia ſimul fecerit, ſed ſecundum ordinem temporis ſucceſſive.

30. Sed dicendum, quod in rerum productione etſi non fuerit ſervatus ordo temporis, fuit tamen ſervatus ordo naturæ. Sed contra. Secundum ordinem naturæ ſol, & luna, & ſtellæ priores ſunt plantis, cum manifeſte ſint cauſæ plantarum; & tamen poſterius commemorantur facta luminaria cæli quam plantæ. Ergo non eſt obſervatus ordo naturæ.

31. Præterea. Firmamentum cæli naturaliter eſt prius terra, & aqua; tamen prius fit mentio in Scriptura de terra, & aqua quam de firmamento, quod legitur ſecunda die factum.

32. Præterea. Subiectum, naturaliter eſt prius accidente. Lux autem quoddam accidens eſt, cuius primum ſubiectum eſt firmamentum. Ergo non debuiſſet præmitti lucis productio factioni firmamenti.

33. Præterea. Animalia greſſibilia perfectiora ſunt natatilibus, & volatilibus, & præcipue propter ſimilitudinem ad hominem; & tamen prius agitur de productione piſcium, & avium quam animalium terreſtrium. Ergo non eſt ſervatus debitus ordo naturæ.

34. Præterea. Piſces, & aves non minus videntur differre ſecundum naturam ab invicem, quam a terreſtribus animalibus; & tamen piſces, & aves eodem die facta commemorantur. Ergo dies non ſunt intelligendi ſecundum diverſa rerum genera, ſed magis ſecundum temporis ſucceſſionem; & ſic non omnia facta ſunt ſimul.

1. Sed contra eſt quod habetur Geneſ. 11. 4. *Iſtæ ſunt generationes cæli, & terræ, quando creata ſunt, in die quo fecit Dominus Deus cælum, & terram, & omne virgultum agri*. Virgultum autem agri factum legitur tertia die; cælum autem, & terra facta ſunt prima die, vel etiam ante omnem diem. Ergo ea quæ ſunt facta tertio die, ſunt facta ſimul cum illis quæ ſunt facta primo die, vel etiam ante omnem diem; & ſic pari ratione omnia facta ſunt ſimul.

2. Præterea. Iob XL. 10. dicitur: *Ecce Behemoth, quem feci tecum*. Per Behemoth autem ſecundum Gregorium (Lib. XXXII. Moral. cap. IX. in novis exempl.) diabolus intelligitur, qui factus eſt prima die, vel ante omnem diem; homo autem, ad quem Dominus loquitur, factus eſt ſexta die. Ergo ea quæ ſunt facta ſexto die, ſunt ſimul facta cum illis quæ facta ſunt primo die; & ſic idem quod prius.

3. Præterea. Partes univerſi dependent ab invicem, & maxime inferiores a ſuperioribus. Non ergo potuerunt fieri quædam partes ante alias, & præcipue inferiores ante ſuperiores.

4. Præterea. Plus diſtat corporalis, & ſpiritualis creatura quam corporales creaturæ ad invicem. Sed ſpiritualis, & corporalis creatura, ut in alia quæſtione eſt habitum, ſimul factæ fuerunt. Ergo multo amplius omnes ſpirituales creaturæ.

5. Præterea. Deus propter ſuæ virtutis immenſitatem ſubito operatur. Opus ergo cuiuslibet diei ſubito & in inſtanti eſt factum. Ergo pro nihilo poneretur quod Deus expectaſſet operari ſequens opus uſque in alium diem, ut ſic toto die ab actione vacaret.

6. Præterea. Si dies illi de quibus in rerum formatione fit mentio, dies materiales fuerunt, non videtur potuiſſe fieri ut totaliter nox a die diſtingueretur, & lux a tenebris. Nam ſi lux illa quæ legitur primo die facta, undique terram circuibat, nuſquam tenebræ erant quæ fiunt ex umbra terræ oppoſitæ ad lumen, quod diem cauſat. Si autem lux illa ſuo motu terram circuibat, ut diem, & noctem faceret; tunc ſemper ex una parte erat dies, & ex alia nox;

(a) *Al.* terram.

nox; & ita non totaliter erat nox a die diſtincta; quod eſt contra Geneſis ſcripturam.

7. Præterea. Diſtinctio diei, & noctis fit per ſolem, & alia cæli luminaria: unde dicitur in opere quartæ diei: *Fiant luminaria in firmamento cæli*: & poſtea ſubditur: *ut ſint in ſigna, & tempora, & dies, & annos*. Ergo cum effectus cauſam non præcedat, non poteſt eſſe quod dies illi tres primi eſſent eiuſdem rationis cum diebus qui nunc ſole aguntur; & ſic non oportet propter illos dies dicere, quod omnia fuerunt facta ſucceſſive.

8. Præterea. Si erat aliqua alia lux quæ ſuo motu tunc faceret diem, & noctem, oportebat quod eſſet aliquid aliam lucem deferens circulariter motum; ut undique terram ſucceſſive illuminaret. Hoc autem deferens eſt firmamentum, quod legitur factum ſecunda die. Ergo ad minus prima dies non potuit eſſe eiuſdem rationis cum diebus qui nunc aguntur; & eadem ratione nec cum aliis.

9. Præterea. Si lux illa ad hoc facta fuit, ut faceret diem, & noctem; nunc etiam per eius motum dies, & nox fieret: non enim convenienter poſſet dici, quod ad hoc tantum inſtituta eſſet, ut per illud triduum ante ſolis factionem huiuſmodi officium exerceret, & poſtmodum eſſe deſineret. Sed nunc non videmus aliqua alia luce fieri diem, & noctem, niſi per lucem ſolis. Ergo nec etiam in illo triduo per aliquam corporalem lucem poteſt intelligi diem, & noctem diſtincta fuiſſe.

10. Sed dicendum, quod ex illa luce formatum eſt poſtea corpus ſolis. Sed contra. Omne illud quod fit ex materia præiacente, habet materiam talem in qua poſſibilis eſt formarum ſucceſſio. Talis autem non eſt materia ſolis, nec alicuius cæleſtium corporum, eo quod in eis non eſt contrarietas, ut probatur in I. cæl. & mun. (com. xx. & ſeq.) Ergo non poteſt eſſe quod ex illa luce poſtmodum formatum ſit corpus ſolis.

Reſpondeo dicendum, quod ſi ponatur quod informis materia rerum formationem tempore non præceſſit, ſed ſola origine (quod neceſſe eſt dicere, ſi per materiam informem materia abſque omni forma intelligatur) de neceſſitate ſequitur quod rerum formatio tota facta ſit ſimul: non enim poteſt eſſe ut aliqua pars materiæ informis omnino vel ad momentum ſit. Et præterea, quantum ad illam partem, iam materia rerum formationem tempore præcederet. Unde ſecundum ea quæ in præcedenti quæſt. (art. præc.) determinata ſunt, ſecundum opinionem Auguſtini hæc ſecunda quæſtio locum non habet; ſed oportet omnino dicere, quod omnia ſunt ſimul formata; niſi pro tanto quod reſtat exponere qualiter ſex dies quos Scriptura commemorat, intelligantur. Quia ſi intelligerentur ſicut iſti dies qui nunc aguntur, eſſet prædictæ opinioni contrarium, quia tunc oporteret ſucceſſione quadam dierum, rerum formationem factam intelligere. Hos autem dies dupliciter exponit Auguſtinus. Nam in I. ſuper Geneſ. ad litteram (cap. XVII. cir. med.) dicit intelligi per diſtinctionem lucis a tenebris, diſtinctionem materiæ formatæ ab informi; quæ reſtat formanda non quidem tempore, ſed naturæ ordine. Ipſam vero ordinationem & formationis, & informitatis, ſecundum quod a Deo omnia ordinantur, dicit inſinuari per diem, & noctem: nam dies, & nox dicunt quamdam ordinationem lucis, & tenebrarum. Per veſperam vero dicit intelligi conſummati operis terminum. Per mane vero futuram operationis inchoationem, ut tamen futurum non accipiatur ſecundum ordinem temporis, ſed ſolum ordine naturæ. In primo enim opere præexiſtit quaſi quædam ſignificatio futuri operis fiendi. Secundum hoc tamen oportet hos dies diverſos intelligi, prout ſcilicet ſunt diverſæ formationes, & per conſequens informitates. Sed quia ex hoc ſequitur quod etiam dies ſeptimus ſit alius a ſex primis, ſi ſex primi ſunt alii ab invicem (ex quo videtur ſequi quod vel Deus diem ſeptimum non fecerit, vel quod aliquid fecerit poſt ſeptem dies in quibus opera perfecit) ideo conſequenter ponit, quod per omnes illos ſeptem dies unus dies intelligatur, ipſa ſcilicet Angelorum cognitio, & numerus ille ad rerum cognitarum diſtinctionem pertineat magis quam ad diſtinctionem dierum; ut videlicet per ſex dies intelligatur cognitio Angeli relata ad ſex rerum genera divinitus producta, unus vero dies ſit ipſa cognitio Angeli relata ad quietem artificis, prout in ſeipſo a rebus (a) conditis requievit: & tunc per veſpere intelligitur cognitio rei in propria natura, per mane vero cognitio in verbo.

(b) Secundum vero alios Sanctos per iſtos dies

(a) Al. cognitis. (b) *Quæ ſequuntur uſque ad finem articuli, addita fuiſſe a F. Vincentio a Caſtro novo, animadverterunt Curatores editionis Romanæ an. 1570. Vide rem hanc in prævia Admonitione late calamo pertractatam.*

Digitized by Google

dies & temporalis ordo, & productionis rerum ſucceſſio oſtenditur. Secundum enim ipſos in operibus ſex dierum non ſolum ordo naturæ, ſed etiam ordo temporis, & durationis attenditur: ponunt enim, quod ſicut informitas materiæ tempore præceſſit formationem, ita etiam una formatio aliam formationem temporis duratione præceſſit. Sed, ſicut in præcedenti quæſt. (arr. præc.) dictum eſt, informitas materiæ ſecundum eos accipitur non ſecundum carentiam, & excluſionem omnis formæ: quia iam erat cælum, & aqua, & terra; per quæ intelliguntur corpora cæleſtia, & ſubſtantiæ ſpirituales, & quatuor elementa ſub propriis formis ſubſiſtentia: ſed intelligunt informitatem materiæ, ſecundum quod dicit ſolum carentiam, & excluſionem debitæ diſtinctionis, & conſumatæ cuiuſdam pulchritudinis: quia non habebat illam formoſitatem, & decorem qui nunc in cteatura corporea apparet. Et quantum ex littera Geneſis accipi poteſt, triplex formoſitas deerat corporali naturæ, propter quod dicebatur informis. Deerat enim a cælo, & a toto corpore diaphano decor, & pulchritudo lucis, quæ deſignatur per tenebras. Deerat autem elemento aquæ debitus ordo, & debita diſtinctio ab elemento terræ: & hæc informitas deſignatur nomine abyſſi: quia hoc nomen ſignificat quamdam immenſitatem inordinatam aquarum, ut Auguſtinus dicit contra Fauſtum (Lib. XXII. cap. xi.) Terræ vero deerat duplex pulchritudo. Una quam habet ex hoc quod eſt aquis diſcooperta; & hæc informitas deſignatur per hoc quod dicitur: *Terra autem erat inanis*, ſive *inviſibilis:* quia corporali aſpectui patere non poterat propter aquas undique eam cooperientes. Alia vero quam habet ex hoc quod eſt ornata plantis; & hoc tangitur per hoc quod dicitur, quod erat *vacua*, ſive *incompoſita*, ideſt non ornata. Et ſic ante opus diſtinctionis Scriptura tangit multiplicem diſtinctionem præfuiſſe in ipſis elementis mundi a principio ſuæ creationis. Primo tangit diſtinctionem cæli & terræ ſecundum quod per cælum intelligitur totum corpus diaphanum, ſub quo comprehenditur ignis, & aer propter diaphaneitatem, in qua conveniunt cum cælo. Secundo tangit diſtinctionem elementorum quantum ad ſuas formas ſubſtantiales per hoc quod nominat aquam, & terram, quæ ſunt magis ſenſui apparentia; per quæ dat intelligere etiam alia duo minus ſenſui apparentia. Tertio tangit diſtinctionem ſecundum ſitum: quia terra etat ſub aquis, quibus inviſibilis reddebatur; aer vero, qui eſt ſubiectum tenebrarum, ſignificatur fuiſſe ſupra aquas per hoc quod dicitur: *Tenebræ*, id eſt aer tenebroſus, *erant ſuper faciem abyſſi*. Sic ergo formatio primi corporis, quod eſt cælum, facta eſt primo die per productionem lucis, per quam proprietas luciditatis collata eſt ſoli, & corporibus cæleſtibus, quæ ſecundum ſuas formas ſubſtantiales præceſſerant, per quam informitas tenebrarum remota eſt. Er per huiuſmodi formationem facta eſt diſtinctio motus, & temporis, ſcilicet noctis, & diei: tempus enim ſequitur motum ſupremi cæli. Unde diſtinxit lucem a tenebris: quia cauſa luminis erat in ſubſtantia ſolis, & cauſa tenebrarum erat in opacitate terræ; & in uno hemiſphærio erat lumen, & in alio tenebræ, & in eodem hemiſphærio in una parte temporis erat lumen, & in alia tenebræ: & hoc eſt quod dicit: *Lucem appellavit diem, & tenebras noctem*. Secunda vero die formatum & diſtinctum eſt medium corpus, ſcilicet aqua, per firmamenti formationem, accipiens quamdam diſtinctionem, & ordinem; ita quod ſub nomine aquæ omnia corpora diaphana intelligantur: & ita firmamentum, ideſt cælum ſidereum ſecunda die productum, non ſecundum ſubſtantiam, ſed ſecundum aliquam accidentalem perfectionem, dividit aquas quæ ſunt ſupra firmamentum, ideſt cælum totum diaphanum, & abſque ſtellis, quod dicitur aqueum, ſive cryſtallinum, de quo Philoſophi dicunt ipſum eſſe nonam ſphæram, & primum mobile, quod revolvit totum cælum motu diurno, ut operetur ſuo motu continuitatem generationis; ſicut cælum in quo ſunt ſidera, per motum, qui eſt ſecundum zodiacum, operatur diverſitatem generationis, & corruptionis per acceſſum, & receſſum ad nos, per diverſas virtutes ſtellarum: per firmamentum, inquam, diviſum eſt cælum cryſtallinum, quod eſt ſupra firmamentum, ab aquis, ideſt ab aliis corporibus diaphanis corruptibilibus, quæ ſunt infra firmamentum; & ita corpora diaphana inferiora nomine aquarum deſignata, acceperunt per firmamentum quemdam ordinem, & debitam diſtinctionem. Tertia vero die formatum eſt ultimum corpus, ſcilicet terra, per hoc quod diſcooperta eſt aquis, & facta eſt diſtinctio in infimo maris, & aridæ. Unde ſatis congrue, ſicut informitatem terræ expreſſerat dicens, quod *terra erat inviſibilis*, vel *inanis*; ita eius formationem exprimit per hoc quod dicit, *Appareat*, & *arida*. *Congregataeque ſunt aquæ*

aquæ in unum locum ſeorſum a terra ſicca: & *congregationes aquarum appellavit maria, & ſiccam appellavit terram*: quam (quia prius erat informis, & vacua) decoravit plantis, & herbis. Quarta vero die fuit prima pars creaturæ corporalis ornata, quæ prima die fuerat diſtincta, ſcilicet cælum, per productionem luminarium: quæ quidem ſecundum ſubſtantiam ſuam fuerunt a principio creata; ſed prius eorum ſubſtantia erat informis, ſed nunc quarto die formatur, non quidem forma ſubſtantiali, ſed per collationem determinatæ virtutis, ſecundum quod attributa eſt luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus, ſecundum quod videmus alios effectus habere radium ſolis, & alios radium lunæ, & ſtellarum. Et propter hanc determinationem virtutis dicit Dionyſius IV. cap. de div. Nom. quod lumen ſolis, quod prius erat informe, quarta die formatum eſt. Non autem fuit facta mentio de ipſis luminaribus a principio, ut dicit Chryſoſtomus, ſed ſolum quarta die; ut per hoc Scriptura removeret populum ab idolatria, oſtendens luminaria non eſſe deos, ex quo nec a principio fuerunt. Quinta vero die, ſecunda pars corporalis naturæ, quæ ſecunda die fuit diſtincta, ornatur per productionem avium & piſcium: & ideo in hac quinta die facit Scriptura mentionem de aquis, & de firmamento cæli, ut deſignet quod quinta dies reſpondet ſecundæ, in qua de aquis, & firmamento fit mentio. In hoc ergo die per verbum Dei ex materia elementari prius creata, fuerunt aves, & piſces in actu, & in propria natura producti ad ornatum aeris, & aquæ; in quibus apta nata ſunt motu animali convenienter moveri. In ſexto vero die ornatur tertia pars, & ultimum corpus, videlicet terra per productionem animalium terreſtrium, quæ apta nata ſunt moveri in terra motu animali. Unde ſicut in opere creationis deſignantur tres partes creaturæ corporalis: prima videlicet, quæ ſignificatur nomine cæli; media, quæ ſignificatur nomine aquæ; & infima, quæ ſignificatur nomine terræ: & prima pars, videlicet cælum, diſtinguitur prima die, & quarta die ornatur; media vero pars, videlicet aqua, diſtinguitur ſecunda die, & quinta ornatur, ut dictum eſt: ita conveniens fuit quod infima pars, videlicet terra, quæ tertia die diſtincta eſt, hac ſexta die per productionem animalium terreſtrium in actu, & ſecundum ſpecies proprias ornatetur.

Ex quibus patet quod in expoſitione operum ſex dierum diverſificatur Auguſtinus ab aliis Sanctis. Primo quia Auguſtinus per terram, & aquam prius opere creationis creatam, intelligit materiam primam totaliter informem; per productionem autem firmamenti, & congregationem aquarum, & apparitionem aridæ, intelligit impreſſionem formarum ſubſtantialium in materiam corporalem. Alii vero Sancti, per terram, & aquam primo creatas, intelligunt ipſa elementa mundi ſub propriis formis exiſtentia; per ſequentia vero opera aliquam diſtinctionem in corporibus prius exiſtentibus per aliquas virtutes, & proprietates accidentales eis collatas, ut ſupra dictum eſt. Secundo differunt quantum ad productionem plantarum, & animalium: quia alii Sancti ponunt ea in opere ſex dierum eſſe producta in actu, ut in propria natura; Auguſtinus autem ponit ea producta eſſe potentialiter tantum. In hoc autem quod Auguſtinus ponit (IV. ſuper Geneſ. cap. XXXIV.) omnia opera ſex dierum eſſe ſimul facta, non videtur diverſificari ab aliis quantum ad modum productionis rerum. Primo quia ſecundum utroſque in prima rerum productione materia erat ſub formis ſubſtantialibus elementorum; ita quod materia prima non præceſſit duratione formas ſubſtantiales elementorum mundi. Secundo quia ſecundum utrorumque opinionem in prima rerum inſtitutione per opus creationis non fuerunt plantæ, & animalia in actu, ſed tantum in potentia, ut ex ipſis elementis per virtutem verbi poſſent produci. Sed remanet adhuc differentia inter eos quantum ad quartum: quia ſecundum alios Sanctos poſt primam productionem creaturæ, qua producta ſunt elementa mundi, & corpora cæleſtia ſecundum ſuas formas ſubſtantiales, fuit aliquod tempus in quo non erat lux: item in quo non erat firmamentum formatum, & corpus diaphanum ordinatum, & diſtinctum: item in quo non erant luminaria cæli formata, quod eſt quartum; quæ non oportet ponere ſecundum expoſitionem Auguſtini (loc. cit.) qui poſuit omnia prædicta ſimul & in eodem inſtanti temporis fuiſſe formata. Quod autem (a) opera ſex dierum ſecundum alios Sanctos non fuerint ſimul, ſed ſucceſſive producta, non fuit ex defectu potentiæ Creatoris, qui ſimul potuiſſet omnia producere, ſed ut ordo divinæ ſapientiæ in rerum inſtitutione demonſtraretur, qui res ex nihilo in eſſe producens

Q 2 ducens

(a) Al. tempora.

Digitized by Google

ducens non ſtatim poſt nihilum in ultima perfectione naturæ eas inſtituit, ſed primo fecit eas in quodam eſſe imperfecto, & poſtea eas ad perfectum adduxit, ut ſic gradatim ex nihilo ad ultimam perfectionem mundus perveniret; & ſic diverſis gradibus perfectionis diverſi dies deſervirent; ut ſic & eorum eſſe oſtenderetur a Deo procedere, contra illos qui ponunt materiam increatam; & nihilominus perfectionis rerum ipſe Deus auctor appareret, contra illos qui rerum inferiorum formationem cauſis aliis aſcribunt. Harum igitur expoſitionum prima, ſcilicet Auguſtini, eſt ſubtilior, magis ab irriſione infidelium Scripturam defendens; ſecunda vero, ſcilicet aliorum Sanctorum, eſt planior, & magis verbis litteræ quantum ad ſuperficiem conſona. Quia tamen neutra earum a veritate fidei diſcordat, & utrumque ſenſum circumſtantia litteræ patitur; ideo, ut neutri harum expoſitionum præjudicetur, utramque opinionem ſuſtinentes, utriuſque rationibus reſpondendum eſt.

Ad primum igitur dicendum, quod in productione divinorum operum ordo naturæ, & originis, non autem durationis, ſervatus eſt. Nam prius natura, & origine producta eſt natura ſpiritualis, & corporalis informis, & poſtea formata eſt. Et licet ſimul tempore utraque natura ſit formata; quia tamen natura ſpiritualis eſt corporali natura dignior, ideo eius formatio naturæ corporalis formationem ordine naturæ debuit præcedere. Rurſus quia natura corporalis incorruptibilis dignior eſt natura corruptibili, debuit & ipſa ordine naturæ prius formari. Et ita prima die deſignatur formatio naturæ ſpiritualis per productionem lucis, qua mens ſpiritualis creaturæ illuminata eſt per converſionem ad verbum; ſecunda vero die deſignatur formatio naturæ corporalis cæleſtis & incorruptibilis per productionem firmamenti, per quod intelligimus omnia corpora cæleſtia fuiſſe producta, & ſecundum ſuas formas diſtincta; tertia autem die deſignatur formatio naturæ corporalis quatuor elementorum per congregationem aquarum, & apparitionem aridæ; quarta vero die deſignatur ornatus cæli per productionem luminarium, qui ordine naturæ debet præcedere ornatum aquæ, & terræ, qui factus eſt in ſubſequentibus diebus. Et ſic divina opera quodam ordine, ſcilicet naturæ, & non durationis, ſunt facta.

Ad ſecundum dicendum, quod formatio rerum non eſt facta ſucceſſive, nec in diverſis partibus temporis; ſed omnes illi ſex dies, in quibus Dei opera facta leguntur, ſunt unus dies, ſex rerum diſtinctionibus ſecundum quas numeratur, præſentatus; ſicut etiam unum eſt verbum quo omnia facta ſunt, ſcilicet Dei Filius, quamvis frequenter legatur, *Dixit Deus*. Et ſicut illa opera ſalvantur in ſequentibus, quæ ex eis propagantur operatione naturæ; ita etiam illi ſex dies manent in tota ſucceſſione temporis. Et hoc ſic declaratur. Nam ipſa natura angelica intellectualis eſt, & lux proprie dicitur: ideo oportet quod eius illuſtratio dies dicatur. Accepit autem angelica natura in principio conditionis rerum, earum cognitionem; & ſic quodammodo lucem intellectus eius rebus creatis præſentabatur, inquantum a luce mentis eius cognoſcebantur: unde ipſa cognitio rerum præſentationem lucis mentis angelicæ ſuper res cognitas importans, dies dicitur; & ſecundum diverſa genera cognitorum, & eorum ordinem diſtinguuntur dies, & ordinantur; ut prima dies ſit cognitio primi divini operis ſecundum formationem ſpiritualis creaturæ, per converſionem ad verbum; ſecunda dies cognitio ſecundi operis, ſecundum quod creatura corporalis ſuperior formata eſt per productionem firmamenti; tertia dies ſit cognitio tertii operis ſecundum formationem creaturæ corporalis quantum ad inferiorem partem, ſcilicet terræ, aquæ, & aeris vicini; quarta dies cognitio quarti operis, ſecundum quod ſuperior pars, ſcilicet firmamentum, eſt per productionem luminarium ornatum; quinta dies cognitio quinti divini operis, ſecundum quod aer, & aqua per productionem avium, & piſcium ſunt ornata; ſexta dies ſit cognitio ſexti operis divini, ſecundum quod terra eſt per productionem animalium terreſtrium ornata; ſeptima vero dies eſt ipſa cognitio Angeli relata ad quietem artificis, qua in ſeipſo quievit a novis operibus condendis. Cum autem Deus lux ſit plena, & in eo tenebræ non ſint ullæ, cognitio ipſius Dei in ſe eſt plena lux; ſed quia creatura ex hoc quod eſt ex nihilo, habet in ſe tenebras poſſibilitatis, & imperfectionis, ideo oportet quod cognitio qua creatura cognoſcitur, ſit tenebris admixta. Poteſt autem cognoſci dupliciter: vel in verbo, ſecundum quod exit ab arte divina; & ſic eius cognitio dicitur matutina: quia ſicut mane eſt finis tenebrarum, & principium lucis, ita creatura a luce verbi, poſtquam prius non fuerat, principium lucis (a) ſumir

(a) *Al.* ſumitur.

mit: cognoſcitur etiam prout eſt in natura propria exiſtens ; & talis cognitio dicitur veſpertina , propter hoc quod ſicut veſpere eſt terminus lucis, & tendit in noctem ; ita & creatura in ſe ſubſiſtens eſt terminus operationis lucis divini verbi, utpote facta per verbum , & de ſe in tenebras defectus tendens , niſi verbo portaretur . Et ideo talis cognitio per matutinam, & veſpertinam diſtincta, dies dicitur.: quia ſicut per comparationem ad cognitionem verbi eſt tenebroſa, ita per comparationem ad ignorantiam, quæ modo tenebra eſt, lux dicitur : & ſic attenditur quædam circulatio inter mane & veſpere , ſecundum quod Angelus ſeipſum cognoſcens in propria natura hanc cognitionem retulit ad laudem verbi ſicut ad finem, in quo ſequentis operis cognitionem ſumpſit ſicut in principio . Et ſicut huiuſmodi mane eſt finis diei præcedentis, ita eſt & principium diei ſequentis : dies enim eſt pars temporis, & effectus lucis. Diſtinctio autem primorum dierum non ſumitur ſecundum diſtinctionem temporis, ſed ex parte ſpiritualis lucis, ſecundum quod diverſa, & diſtincta genera rerum per lucem mentis angelicæ cognoſcuntur.

Ad tertium negatur, quod lux proprie non ſit in ſpiritualibus . Nam Auguſtinus in IV. ſuper Geneſ. ad litt. (cap. xxiv. a medio) dicit, qood in ſpiritualibus melior, & certior eſt lux ; & quod Chriſtus non ſic dicitur lux quomodo lapis ; ſed illud proprie eſt, hoc autem figurative . Nam *omne quod manifeſtatur, lumen eſt* , ut dicitur Epheſ. v. 13. Sed manifeſtatio magis proprie eſt in ſpiritualibus quam in corporalibus : unde Dionyſius in iv. cap. de divin. Nom. ponit lumen inter intelligibilia nomina Dei ; nomina autem intelligibilia proprie dicuntur in ſpiritualibus. Et quando probatur oppoſitum , dicitur quod nomen lucis primo fuit impoſitum ad ſignificandum id quod facit manifeſtationem in ſenſu viſus ; & hoc modo lux eſt qualitas per ſe ſenſibilis, nec dicitur proprie in ſpiritualibus : ſecundo ex communi uſu extenſum eſt ad ſignificandum omne illud quod facit manifeſtationem ſecundum quamcumque cognitionem, & ſic eſt in communi uſu loquentium : & hoc modo lux magis proprie dicitur in ſpiritualibus.

Ad quartum dicendum, quod dies illi diſtinguuntur non penes ſucceſſionem cognitionis, ſed ſecundum naturalem ordinem rerum cognitarum, ut ſupra dictum eſt : unde Auguſtinus vult (Lib. XI. de Civit. Dei cap. vii. & ix.) quod iſti ſeptem dies ſint unus dies ſeptempliciter rebus præſentatus. Et ideo ordo dierum referendus eſt ad naturalem ordinem operum, quæ diebus attribuuntur ſecundum quod lumine mentis angelicæ ſimul in verbo cognoſcuntur.

Ad quintum dicendum, quod per ſex dies, in quibus dicitur Deus creaſſe cælum , & terram, mare , & omnia quæ in eis ſunt , intelligitur non aliqua temporalis ſucceſſio, ſed cognitio angelica relata ad ſex genera rerum divinitus producta; ſeptima vero dies eſt ipſa cognitio Angeli ad quietem artificis relata : dicitur enim ſecundum Auguſtinum (Lib. IV. ſuper Geneſ. cap. xv.) Deus ſeptima die quieviſſe , inquantum quietem propriam, qua in ſeipſo a rebus conditis quieſcit, & beatus exiſtit creaturis non indigens, ſed ſibi ipſi per ſe ſufficiens, menti angelicæ monſtravit , cuius cognitionem diem appellat . Et dicitur ab opere die ſeptima ceſſaſſe, quia poſtea nihil novum fecit, quod aliquo modo in operibus ſex dierum non præceſſerit vel materialiter , vel cauſaliter , vel ſecundum aliquam ſimilitudinem ſpeciei, vel generis. Et quia poſt omnia opera condita Deus ſeptima die in ſeipſo quievit , propter hoc Scriptura, & lex præcipit ſeptimam diem ſanctificari . Nam ſanctificatio cuiuslibet rei in hoc maxime conſiſtit quod in Deo requieſcit : unde res Deo dedicatæ (ut tabernaculum, vaſa, miniſtri) ſanctæ dicuntur. Dies autem ſeptimus eſt ad Dei cultum dedicatus, ideo ſanctificatus dicitur; ut ſcilicet ſicut Deus, qui ſex genera rerum condidit, & menti angelicæ monſtravit , non in ipſis rebus conditis quaſi in fine quievit, ſed a rebus conditis in ſeipſo, in quo ſua beatitudo conſiſtit, permanſit (cum non ſit beatus ex eo quod res fecerit, ſed ex hoc quod in ſeipſo ſufficientiam habens rebus factis non indiget) ita etiam & nos non in eius operibus aut noſtris diſcamus, ſicut in fine, quieſcere ; ſed ab operibus in ipſo Deo , in quo noſtra beatitudo conſiſtit, quieſcamus: propter hoc enim inſtitutum eſt ut homo ſex diebus laborans in operibus propriis, ſeptima die quieſceret, cultui divino, & quieti divinæ contemplationis vacans, in qua ſanctificatio hominis maxime conſiſtit . Novitas etiam mundi maxime demonſtrat Deum eſſe, & creaturis non indigere: & ideo ſtatutum eſt in lege ut ſeptima die quieſcerent, & feſtum ducerent , in qua mundus conſummatus eſt, ut per novitatem mundi ſimul producti, & per ſex genera rerum di-

ſtincta

Digitized by Google

ſtincta homo ſemper in Dei cognitione maneret, & de tam utili, & præcipuo creationis beneficio, Deo gratias exhiberet, & io ipſo tamquam in fine quietem ſuæ meotis poneret in præſeoti per gratiam, & in futuro per gloriam.

Ad ſextum dicendum, quod quodlibet opus novum a Deo productum ad cognitionem angelicam relatum dicitur dies: & quia fuerunt ſolum ſex geneia rerum a Deo primitus producta, & a mente angelica cognita utſupra dictum eſt, propter hoc ſunt ſex dies; quibus additur dies ſeptima, videlicet ipſa cognitio Angeli ad quietem Dei in ſeipſo relata. Nihil enim Deus produxir in rerum natura, cuius cognitionem ordine naturæ ooo prius impreſſerit in mente angelica.

Ad ſeptimum diceodum, quod ſolutio patet ex prædictis: quia dies illi non diſtinguuntur ſecundum diſtinctionem angelicæ cognitionis, ſed penes diſtinctionem primorum operum ad cognitionem angelicam relatorum: & ita diſtinctio operum, & oon diſtinctio cognirionum facir diſtinctionem primorum dierum; & ita illi ſex dies diſtinguuotur ſecuodum quod lumen mentis angelicæ ſex rerum geoeribus cogooſcendis applicatur.

Ad octavum dicendum, quod ſecundum Auguſtinum per illa tria ſignificatut triplex eſſe rerum. Primo quidem eſſe rerum in verbo: nam res prius habent eſſe in arte divina, quod eſt veıbum, quam in ſeipſis; & hoc ſignificatur cum dicitur: *Dixit autem Deus, Fiat*; ideſt, veıbum genuit, in quo res erat ut fieret. Secundo eſſe rerum in meote in angelica: quia nihil Deus produxit in rerum oatura cuius oaturam non impieſſerit in mente angelica; & hoc ſignificatur cum dicitur, *Factum eſt*, ſcilicet per influentiam verbi in mente angelica. Tertio eſſe rerum in propria natura; & hoc ſignificatur per hoc quod dicitur, *Fecit*. Sicut enim ratio qua creatura conditur, prius eſt in verbo quam in ipſa creatura quæ conditur; ita & cognitio eiuſdem rationis prius eſt ordine naturæ in mente angelica quam ſit ipſa creaturæ productio; & ſic Angelus triplicem cognitionem habet de rebus, videlicet prout ſunt in verbo, prout ſunt in mente eius, & prour ſunt in propria oatura: prima vocatur cognitio matutina, aliæ duæ ſub veſpertina cognitione comprehenduntur. Er ad oſtendendum hunc duplicem modum cognitionis rerum in creatura ſpirituali, dicitur: *Factum eſt veſpere & mane dies unus*. Per hos ergo ſex dies, in quibus legitur Deus cuncta feciſſe, intelligit Auguſtinus (Lib. XI. de Civit. Dei cap. ıx.) noo hos uſitatos dies, qui ſolis curſu peraguntur, cum ſol quarto die factus eſſe legatur; ſed unam diem, ideſt cognitionem angelicam ſex rerum generibus præſeotatam. Unde ſicut præſeotatio lucis corporalis ſuper hæc ioferiora, diem facit temporalem; ita præſentatio lucis ſpiritualis intellectus angelici ſuper res creatas, diem facit ſpiritualem; ut ſecundum hoc iſti ſex dies diſtinguantur, ſecundum quod lumen intellectus angelici ſex rerum generibus cognoſcendis applicatur; ut prima dies ſit cognitio primi divini operis, ſecunda dies cognitio ſecundi operis, & ſic de aliis. Et ſic diſtinguuntur illi ſex dies non ſecundum ordinem temporis, aut ſucceſſionis rerum, ſed ſecundum ordinem naturalem rerum cognitarum, prout uoum opus cognitum eſt prius altero, ordine naturæ. Et ſicut io die naturali & materiali, mane eſt principium diei, & veſpere eſt finis & terminus; ita cogoitio uniuſcuiuſque operis ſecundum ſuum eſſe primordiale, prout videlicet habet eſſe in verbo, dicitur matutina; cognitio autem eius ſecundum eſſe ultimum, prout ſubſiſtit in propria natura, dicitur veſpertina. Nam principium eſſe cuiuslibet rei eſt in ſua cauſa a qua fluit; terminus autem ipſius eſt in ipſa re in qua recipitur, & ad quam actio cauſæ terminatur: unde primitiva alicuius cognitio eſt ſecundum quod res in ſua cauſa a qua fluit, conſideratur; ultima autem rei cognitio eſt ſecundum quod in ſeipſa conſideratur. Cum ergo a verbo æterno fluat eſſe rerum ſicut a quodam primordiali principio, & hic effluxus terminetur ad eſſe rerum quod habent in propria natura; ſequitur quod cognitio rerum in verbo, quæ ad eſſe primitivum, & primordiale earum pertinet, dici debeat marutina, per ſimilirudinem ad mane, quod eſt principium diei; cognitio vero rei in propria natura, quæ pertinet ad eſſe eins ultimum, & terminatum, dici veſpertina, quia veſpere eſt terminus diei. Unde ſicut ſex genera rerum ad cognitionem angelicam relata diſtinguunt dies; ita uoitas rei cognitæ, quæ diverſis cognitionibus cognoſci poteſt, unitatem diei conſtituit, & diem per veſpere & mane diſtinguit.

Ad oonum dicendum, quod Angelus non poteſt in propria natura plura intelligere primo & principaliter; ſed bene poteſt intelligere plura ex conſequenti, ut habent or-

ordinem ad unum intelligibile. Et quia omnia quæ ſunt producta in propria natura, prius ordine naturæ ſecundum ſuas ſimilitudines fuerunt menti angelicæ impreſſa, Angelus cognoſcendo ſe, ſimul quodammodo cognoſcit illa ſex genera rerum, quæ inter ſe naturalem habent ordinem: nam cognoſcendo ſe, cognoſcit omnia quæ habent eſſe in ipſo.

Ad decimum dicendum, quod duæ operationes poſſunt ſimul eſſe unius potentiæ, quarum una ad aliam refertur, & ordinatur: & patet quod voluntas ſimul vult finem, & ea quæ ſunt ad finem; & intellectus ſimul intelligit principia, & concluſiones per principia, quando tamen ſcientiam acquiſivit. Cognitio autem veſpertina in Angelis refertur ad matutinam, ut Auguſtinus dicit (in dial. lxv. Qq. quæſt. xxvi. & Lib. II. ſuper Geneſ. cap. xii. & viii.) ſicut cognitio, & dilectio naturalis ordinatur ad cognitionem, & dilectionem gloriæ. Unde nihil prohibet in Angelo ſimul eſſe cognitionem matutinam, & veſpertinam, ſicut ſimul eſt cognitio naturalis, & cognitio gloriæ. Duæ enim operationes unius potentiæ, quæ procedunt a duabus ſpeciebus eiuſdem generis, quarum una non habet ordinem ad aliam (quales ſunt omnes ſpecies creatæ intellectui inhærentes) non poſſunt eſſe ſimul: unde Angelus non poteſt ſimul per diverſas ſpecies concreatas, diverſas intellectiones producere. Sed ſi illæ duæ operationes procedant a formis diverſorum generum, & diverſarum rationum, & quarum una ordinetur ad aliam (quales ſunt forma increata ſubſiſtens, & forma creata inhærens) poterunt eſſe ſimul. Et quia cognitio qua videt Angelus res in propria natura, quæ dicitur veſpertina, fit per ſpeciem intelligibilem creatam, & inhærentem; cognitio vero qua vider res in verbo, quæ dicitur matutina, fit per eſſentiam verbi, quæ non eſt inhærens; quæ ſunt alterius generis, & alterius rationis, & una ordinatur ad alteram; utraque cognitio poterit eſſe ſimul. Nam ſpecies concreata inhærens intellectui non repugnat unioni intellectus ad eſſentiam verbi, quæ non actuat intellectum quantum ad eſſe, ſed ſolum quantum ad intelligere; cum non ſit unius rationis, ſed altioris ordinis; & ipſa ſpecies inhærens, & quidquid perfectionis eſt in intellectu creato, eſt quaſi materialis diſpoſitio ad illam unionem, & viſionem beatam qua videntur res in verbo: ideo ſicut diſpoſitio ad aliquam formam, & forma illa poſſunt eſſe ſimul in actu perfecto; ita ſpecies intelligibilis inhærens ſtat ſimul in actu perfecto cum unione ad eſſentiam verbi: unde ſimul ex intellectu Angeli beati procedit duplex operatio: una, ratione unionis ad eſſentiam verbi, qua videt res in verbo, quæ dicitur cognitio matutina; & alia, ratione ſpeciei ſibi inhærentis, qua videt res in propria natura, quæ dicitur cognitio veſpertina. Nec una harum actionum debilitatur ſeu attenuatur per attentionem ad alteram; ſed magis confortatur, cum una earum ſit ratio alterius; ſicut imaginatio rei viſæ confortatur cum actu oſtenditur oculo exteriori. Actio enim qua beati videor verbum, & res in verbo, eſt ratio cuiuslibet actionis in eis inventæ. Duæ autem actiones quarum una eſt ratio alterius, vel ordinatur ad alteram, poſſunt eſſe ſimul unius potentiæ. Et tunc una potentia ſecundum diverſas ſpecies ad invicem ordinatas, terminatur ad diverſos actus, non ſecundum idem, ſed ſecundum diverſa. Species enim diverſorum generum, & ordinum, ſive diverſarum rationum, poſſunt ſimul uniri ſecundum actum perfectum; ut patet de colore, & odore, & ſapore in pomo. Eſſentia autem divina, qua intellectus angelicus videt res in verbo (cum ſit increata, & per ſe ſubſiſtens) & eſſentia Angeli, qua ſemper videt ſe, & res ſecundum quod habent eſſe in ipſo (cum ſit creata, & per ſe ſubſiſtens per eſſe receptum, quo ſubſiſtit intellectus eius) & ſpecies infuſa, vel concreata, qua videt res in propria natura (cum ſit inhærens intellectui) dicuntur eſſe diverſorum ordinum, & generum, & diverſarum rationum; ita ut prima ſit quaſi ratio aliarum, & ſecunda quaſi ratio tertiæ: ideo poterit ſimul intellectus angelicus, ſecundum illas tres formas, tres operationes habere; ſicut & anima Chriſti ſimul intelligit res per ſpeciem verbi, & per ſpecies infuſas, & per ſpecies acquiſitas.

Ad decimumprimum dicendum, quod ſicut ſecundum Auguſtinum (ad Oroſium quæſt. xxi.) informitas materiæ præceſſit formationem, non tempore, ſed ordine, ſicut ſonus, & vox præcedit cantum; ita formatio naturæ ſpiritualis, quæ deſignatur in productione lucis, cum ſit dignior quam corporalis, præceſſit formationem creaturæ corporalis, ordine naturæ, & origine, & non ordine temporis. Formatio autem ſpiritualis naturæ eſt per hoc quod illuminatur, ut adhæreat verbo, non quidem per glo-

gloriam perfectam, cum qua creata non fuit, ſed per gratiam perfectam, cum qua creata fuit. Per hanc ergo lucem facta eſt diſtinctio a tenebris, id eſt ab informitate creaturæ corporalis, nondum formatæ, ſed ordine naturæ poſterius formandæ. Formatio enim ſpiritualis creaturæ dupliciter poteſt intelligi: uno modo per gratiæ infuſionem, alio modo per gloriæ conſervationem. Prima ſecundum Auguſtinum ſtatim creaturæ ſpirituali affuit in ſui creationis principio; & tunc per tenebras, a quibus lux diſtinguitur, non intelligitur peccatum malorum angelorum, ſed informitas naturæ, quæ nondum erat formata, ſed erat ordine naturæ in conſequentibus operibus formanda, ut dicitur in I. ſuper Geneſ. ad litteram (cap. v. vi. & vii.) Vel ſicut dicitur in IV. Libro ſuper Geneſ. (cap. xxii. & xxiii.) per diem ſignificatur Dei cognitio, per noctem cognitio creaturæ: quæ quidem eſt tenebra reſpectu divinæ cognitionis, ſicut in eodem Libro dicitur. Vel ſi per tenebras intelligamus angelos peccantes, iſta diviſio non ad præſens peccatum refertur, ſed ad futurum, quod erat in Dei præſcientia. Unde in Lib. ad Oroſium (quæſt. xxiv. a med.) dicit: *Quia Deus ex Angelis quoſdam per ſuperbiam præſciebat caſuros, per incommutabilem præſcientiæ ſuæ ordinem diviſit inter bonos & malos; malos tenebras appellans, & bonos lucem*. Secunda vero formatio naturæ ſpiritualis non pertinet ad principium inſtitutionis rerum, ſed magis ad rerum decurſum, quo per divinam providentiam gubernantur. Diſtinctio ergo lucis & tenebrarum, ſecundum quod per tenebras peccata dæmonum intelliguntur, accipienda eſt ſecundum Dei præſcientiam. Unde dicit Auguſtinus in XI. de Civit. Dei (cap. xix. in med.) quod ſolus lucem a tenebris diſcernere potuit qui potuit priuſquam caderent præſcire caſuros. Secundum vero quod per tenebras intelligitur informitas naturæ corporalis formandæ, deſignatur ordo non temporis, ſed naturæ inter formationem utriuſque naturæ.

Ad decimumſecundum dicendum, quod poſito quod omnia ſimul ſint creata in forma, & materia Angelus dicitur habuiſſe cognitionem creaturæ corporalis ſiendæ, non quia creatura corporalis eſſet tempore futura, ſed quia cognoſcebatur ut futura, prout conſiderabatur in ſua cauſa, in qua erat ut ex ea poſſet procedere; ſicut qui cognoſcit arcam in artificiis ex quibus ſit, poteſt dici cognoſcere eam ut futuram. Cognitio enim rerum in verbo vocatur matutina, ſive res ſit iam facta, ſive ſienda; & indifferenter ſe habet ad præſentia, & futura: quia eſt conformis divinæ cognitioni qua cognoſcit omnia ſimpliciter antequam ſiant, ſicut poſtquam facta ſunt. Et tamen omnis cognitio rei in verbo, eſt rei ut ſiendæ; ſive ſit res iam facta, ſive non, ut ly *ſiendum* non dicat tempus, ſed exitum creaturæ a Creatore; ſicut eſt cognitio artificiati in arte, quæ eſt eius ſecundum ſuum fieri; quamvis etiam ipſum artificiatum iam ſit factum. Unde quamvis creatura corporalis ſimul ſit facta cum natura ſpirituali, dicitur tamen Angelus accepiſſe in verbo cognitionem ipſius ut ſiendæ, ratione iam dicta.

Ad decimumtertium dicendum, quod ſicut mane præcedit veſpere, ita cognitio matutina præcedit veſpertinam ordine naturæ, non reſpectu unius & eiuſdem operis, ſed reſpectu diverſorum operum; ſed veſpertina cognitio prioris operis, intelligitur eſſe prior ordine naturæ, cognitione matutina poſterioris. Opus enim primæ diei eſt productio lucis, per quam intelligitur formatio naturæ angelicæ per illuſtrationem gratiæ; cognitio autem qua creatura ſpiritualis cognoſcit ſeipſam naturaliter, ſequitur eſſe eius in propria natura. Et ideo ſpiritualis creatura naturali ordine prius cognovit ſe in propria natura per cognitionem veſpertinam, per quam cognovit ſe ut iam factam, quam cognoverit ſe in verbo, in quo cognoſcitur opus Dei ut ſiendum. In hac ergo cognitione, qua Angeli boni cognoverunt ſe ipſos, non perſtiterunt quaſi ſeipſis fruentes, & in ſe ſinem ponentes, quia efficerentur nox, ut mali Angeli, qui peccaverunt; ſed cognitionem ſuam ad Dei laudem retulerunt: & ſic ex ſui cognitione bonus Angelus converſus eſt ad verbi contemplationem, in quo eſt mane ſequentis diei, ſecundum quod in verbo accepit cognitionem ſequentis operis, ſcilicet firmamenti. Sicut autem videmus in tempore continuo, quod idem nunc eſt duorum temporum, prout eſt ſinis præteriti, & principium futuri; ita matutina cognitio ſecundæ diei eſt primæ diei terminus, & ſecundæ diei initium, & ſic deinceps uſque ad diem ſeptimum. Et ideo in prima die, veſpere ſolum nominatur: quia Angelus ſui ipſius primo habuit cognitionem veſpertinam, & ex veſpertina profecit in matutinam, ſecundum quod ex contemplatione ſui converſus eſt ad contemplationem verbi, in quo eſt mane ſequentis diei, ſecundum quod in verbo accepit cogni-

cognitionem matutinam ſequentis operis. Ideo cognitio matutina reſpectu unius & eiuſdem operis poſt primum naturaliter præcedit cognitionem veſpertinam eiuſdem; ſed cognitio veſpertina prioris operis naturaliter præcedit cognitionem matutinam poſterioris: unde ſicut prima dies habet tantum veſpere, ita ſeptima dies quæ ſignificat contemplationem Dei, habet tantum mane: hæc enim nullo defectu clauditur.

Ad decimumquartum dicendum, quod Auguſtinus nominat cognitionem matutinam illam quæ eſt in plena luce: unde continet ſub ſe meridianam. Nam talem cognitionem aliquando vocat diurnam, quandoque autem matutinam. Vel poteſt dici, quod omnis cognitio intellectus angelici habet tenebras admixtas ex parte cognoſcentis: unde nulla cognitio alicuius intellectus angelici poteſt dici meridiana, ſed ſola cognitio qua Deus omnia cognoſcit in ſeipſo. Item cum Deus ſit lux plena, & tenebræ in eo non ſint ullæ, cognitio ipſius Dei in ſe & abſolute, cum ſit plena lux, poteſt dici meridiana; ſed quia creatura, ex eo quod eſt ex nihilo, habet tenebras poſſibilitatis, & imperfectionis, ideo ipſa cognitio creaturæ, tenebris eſt admixta; quæ admixtio ſignificatur per mane & veſpere, ſecundum quod ipſa creatura poteſt dupliciter cognoſci: vel in verbo, ſecundum quod exit ab arte divina, & ſic eius cognitio dicitur matutina: quia ſicut mane eſt finis tenebrarum, & principium lucis; ita & creatura poſt tenebras, ideſt poſtquam fuit, ab ipſo verbo principium lucis ſumit. Poteſt etiam cognoſci in propria natura exiſtens per ſpeciem creatam; & talis cognitio dicitur veſpertina: quia ſicut veſpere eſt terminus lucis, & tendit in noctem; ita creatura in ſe ſubſiſtens eſt terminus operationis verbi, quod eſt lux, quaſi facta per verbum, & quantum eſt de ſe tendit in tenebras defectus, niſi verbo portaretur. Nihilominus hic cognitio dies dicitur, quia ſicut in comparatione ad cognitionem verbi eſt tenebroſa, ita per comparationem ad ignorantiam, quæ omnin otenebroſa eſt, lux dicitur: ſicut & vita iuſtorum dicitur caliginoſa per comparationem ad vitam gloriæ, quæ tamen dicitur lux per reſpectum ad vitam peccatorum. Item cum mane, & veſpere ſint partes diei; dies autem in Angelis ſit cognitio illuſtrata lumine gratiæ; ideo cognitio matutina, & veſpertina ſe extendit ſolum ad cognitionem gratuitam bonorum: unde ipſa cognitio divinorum operum ab Angelo illuminato dies dicitur, & ſecundum diverſa genera divinorum operum cognitorum diſtinguuntur dies, & ſecundum illorum ordinem ordinantur. Unumquodque autem illorum operum dupliciter cognoſcitur ab Angelo illuminato: uno modo in verbo, ſive per ſpeciem verbi; & (a) talis cognitio dicitur matutina: alio modo in propria natura, ſive per ſpeciem creatam; & in hac cognitione non ſiſtunt boni quaſi ponentes finem in ea, quia efficerentur nox, ut mali Angeli; ſed eam referunt ad laudem verbi, & lucem Dei, in quo ſicut in principio omnia cognoſcunt: ideo talis cognitio creaturæ ad laudem Dei relata non dicitur nocturna; quod utique eſſet, ſi in ea ſiſterent, quia tunc efficerentur nox, quaſi ipſa creatura fruentes. Cognitio igitur matutina, & veſpertina diſtinguunt diem, ideſt cognitionem quam habent boni Angeli illuminati de operibus creatis. Cognitio autem creaturæ ipſorum Angelorum bonorum, ſive per medium creatum, ſive per medium increatum, ſemper habet aliquid obſcuritatis admixtum: ideo non dicitur meridiana, ſicut cognitio Dei in ſeipſo; nec nocturna, ſicut cognitio creaturæ non relata ad divinam lucem; ſed dicitur tantum matutina, & veſpertina: nam veſpere, inquantum huiuſmodi, terminatur ad mane. Et ideo non quælibet cognitio rerum in propria natura poteſt dici veſpertina, ſed ſolum illa quæ refertur ad laudem Creatoris. Unde cognitio quam habent dæmones de rebus, nec matutina proprie dicitur, nec veſpertina. Mane enim, & veſpere non accipiuntur in cognitione angelica ſecundum omnem ſimilitudinem, ſed ſolum ſecundum ſimilitudinem quantum ad rationem principii, & termini.

Ad decimumquintum dicendum, quod Angelus, licet fuerit creatus in gratia, tamen in principio ſuæ creationis non fuit beatus, nec per eſſentiam verbum Dei vidit: unde nec cognitionem matutinam ſui ipſius habuit, quæ dicit cognitionem rei per ſpeciem verbi; ſed primo habuit ſui ipſius cognitionem veſpertinam, ſecundum quod cognovit ſeipſum in ſeipſo naturaliter, eo quod in unoquoque cognitio naturalis præcedit cognitionem ſupernaturalem, tamquam fundamentum eius, & Angeli cognitio naturaliter ſequitur eſſe ipſius in propria natura:

(a) *Al.* ſic talis.

Digitized by Google

natura : ideo ſui ipſius cognitionem matutinam non habuit, ſed veſpertinam in principio ſuæ creationis. Hanc autem cognitionem retulit ad laudem verbi , & per hanc relationem meruit pervenire ad cognitionem matutinam. Unde ſignificanter primus dies dicitur habuiſſe ſolum veſpere, & non mane, quod veſpere tranſivit in mane : quia lux illa ſpiritualis, quæ prima die facta legitur, ſtatim facta ſeipſam cognovit, quod fuit cognitionis veſpertinæ; & hanc cognitionem retulit ad laudem verbi , per quod meruit accipere cognitionem matutinam ſequentis operis . Non enim quælibet cognitio rerum in propria natura poteſt dici veſpertina , ſed illa tantum quæ refertur ad laudem Creatoris: veſpere enim redit , & terminatur ad mane. Unde cognitio dæmonum, quam habent a ſeipſis de rebus, nec eſt matutina, nec veſpertina ; ſed ſolummodo cognitio gratuita, quæ eſt in bonis Angelis. Et ſic cognitio rerum in propria natura relata ad laudem verbi ſemper eſt veſpertina: nec talis relatio facit eam eſſe matutinam, ſed facit eam terminati ad matutinam ; & ex tali relatione meretur cognitionem matutinam accipere. Et ſicut prima dies, quæ ſignificat ſotmationem, & cognitionem naturæ ſpiritualis in propria natura, habet tantum veſpere ; ita & ſeptima dies, quæ ſignificat contemplationem Dei , quæ nullo defectu clauditur , & quæ correſpondet cognitioni angelicæ relatæ ad quietem Dei in ſeipſo , in qua conſiſtit illuminatio, & ſanctificatio cuiuslibet rei, habet tantum mane. Nam ex hoc ipſo quod Deus ceſſavit novas creaturas condere, dicitur opus ſuum conſummaſſe , & a ſuis operibus in ſeipſo requieviſſe . Et ſicut Deus in ſe ſolo requieſcit, & ſeipſo fruendo beatus eſt ; ita & nos per ſolam ſui fruitionem beati efficimur, & ſic etiam facit nos a ſuis , & noſtris operibus in ſeipſo requieſcere . Prima ergo dies, quæ correſpondet cognitioni quam habuit natura ſpiritualis lumine gratiæ illuſtrata de ſeipſa , habet tantum veſpere; ſeptima vero dies , quæ correſpondet cognitioni angelicæ relatæ ad quietem , & fruitionem Dei in ſeipſo , habet tantum mane: quia in Deo tenebræ non ſunt ullæ. Dicitur enim Deus ſeptima die quieviſſe , inquantum quietem propriam, qua in ſeipſo a rebus conditis quieſcit , naturæ angelicæ monſtravit: cuius cognitionem , diem Auguſtinus appellat (in dialog. lxv. quæſt. quæſt. xxvi.) & quia quies creaturæ , ſecundum quod in Deo ſtabilitur, finem non habet, ſimiliter nec quies Dei qua in ſeipſo a rebus conditis quieſcit, eis non egendo , finem non habet , quia eis numquam egebit: ideo ſeptima dies , quæ reſpondet tali quieti, non habet veſpere, ſed tantum mane; alii vero dies , qui correſpondent cognitioni angelicæ relatæ ad alias tes , habent mane, & veſpere , ut ſupra dictum eſt .

Ad decimumſextum dicendum , ut ex prædictis patet , quod de re iam facta poteſt accipi cognitio eius ut fiendæ, ſi conſideretur in cauſis ſuis, ex quibus proceſſit , & ſic Angeli ſuſceperunt cognitionem rerum fiendarum in verbo , quod eſt ars optima rerum. Omnis enim cognitio rei in verbo , quæ matutina vocatur , dicitur eſſe rei ut fiendæ, ſive ſit res iam facta, ſive non, ut ly *fiendum* non dicat tempus, , ſed exitum creaturæ a Creatore, ſicut ſupra (in ſolut. ad 14. arg.) dictum eſt . Et ideo quamvis creatura corporalis ſimul facta ſit cum natura ſpirituali , dicitur tamen Angelus per cognitionem matutinam accepiſſe in verbo cognitionem ipſius ut fiendæ . Quare autem prima dies non habuerit mane , ſed tantum veſpere, in ſuperiori reſponſione declaratum eſt.

Ad decimum ſeptimum dicendum, quod creatura ſpiritualis non accipit cognitionem a rebus; ſed illas per ſpecies innatas , ſeu concreatas naturaliter intelligit : ipſæ autem ſpecies quæ ſunt in mente Angeli , non ſe habent æqualiter ad præſentia , & futura : quia illa quæ ſunt præſentia, aſſimilantur in actu formis quæ ſunt in Angelis, & ſic per eas poſſunt cognoſci ; illa vero quæ ſunt futura , nondum ſunt actu ſimilia illis formis: ideo per prædictas formas, futura non cognoſcuntur, cum cognitio fiat per actualem aſſimilationem cognoſcentis , & cogniti . Et ſic cum Angelus non cognoſcat futura ut futura, indiget præſentia rerum, ut illas in propria natura per ſpecies ſibi inditas cognoſcat: quia antequam fiant, non aſſimilantur res illis formis . Dicitur ulterius, quod cognitio veſpertina , & matutina diſtinguuntur, non ex parte rei cognitæ, ſed ex parte medii cognoſcendi . Nam cognitio matutina fit per medium increatum, ſuperexcedens naturam cognoſcentis , & rei cognitæ : unde cognitio rerum per ſpeciem verbi dicitur matutina, ſive res ſit iam facta, ſive fienda ; cognitio vero veſpertina fit per medium creatum proportionatum cognoſcenti, & rei cognitæ, ſive ſit iam facta, ſive fienda.

Ad

Digitized by Google

Ad decimumoctavum dicendum, quod licet Angelus prius habeat eſſe in verbo quam in propria natura; quia tamen cognitio præſupponit eſſe cognoſcentis, non potuit ſe cognoſcere antequam eſſet: cognitio autem ſui ipſius in propria natura, eſt ſibi naturalis; cognitio vero verbi eſt ſupernaturalis: ideo oportuit quod prius ſeipſum cognoſceret in propria natura quam in verbo; cum cognitio naturalis in unoquoque præcedat origine cognitionem ſupernaturalem, ut fundamentum eius. Alias autem res prius ordine naturæ cognovit in verbo per cognitionem matutinam quam in propria natura per cognitionem veſpertinam: unde reſpectu ſubſequentium operum mane præcedit veſpere, ut ſupra dictum eſt.

Ad decimumnonum dicendum, quod ſicut una tota ſcientia comprehendit ſub ſe diverſas ſcientias particulares, quibus concluſiones diverſæ cognoſcuntur; ita etiam ipſa una cognitio Angeli, quæ eſt quaſi quoddam totum, comprehendit ſub ſe cognitionem matutinam, & veſpertinam quaſi partes; ſicut mane, & veſpere ſunt partes diei, licet ſint diverſarum rationum. Nam illa quæ ſunt diverſarum rationum, ſi ſint ad invicem ordinata, poſſunt aliquod unum conſtituere: unde materia, & forma, quæ ſunt diverſarum rationum, conſtituunt unum compoſitum; & carnes, & oſſa, & nervi ſunt partes unius compoſiti. Nam eſſentia divina, per quam res cognoſcuntur in verbo cognitione matutina, eſt ratio omnium formarum concreatarum in mente Angeli; cum ex ea veluti exemplatæ deriventur, per quas res cognoſcuntur in propria natura, cognitione veſpertina; ſicut & eſſentia Angeli eſt ſibi ratio intelligendi eſſe quod cognoſcit, quamvis non perfecta: propter quod indiget aliis formis ſuperadditis: & ideo quando Angelus videt Deum per eſſentiam, & ſeipſum, & alia per ſpecies concreatas, quodammodo intelligit unum; ſic ut quia lumen eſt ratio videndi colorem, propter hoc quando oculus videt lumen, & colorem, videt quodammodo unum viſibile. Et quamvis illæ operationes ſint realiter diſtinctæ (cum operatio qua videt Deum, ſemper maneat, & menſuretur æternitate participata; operatio etiam qua intelligit ſe, ſemper maneat, & menſuretur ævo; operatio vero qua intelligit alia per ſpecies innatas, non ſemper maneat, ſed alteri ſuccedat) tamen, quia una ordinatur ad aliam, & una eſt quaſi ratio formalis alterius, ideo ſunt quodammodo unum: quia ubi eſt unum propter aliud, ibi eſt tantum unum, ut dicitur in III. Topic. (cap. 11. parum a princ.) & propter hoc illæ operationes quarum una ordinatur ad aliam, poſſunt eſſe ſimul, & unum totum conſtituere.

Ad viceſimum dicendum, quod cum intellectus ſit locus ſpecierum intelligibilium, oportet dicere, quod ſcientia, quæ importat ordinationem ſpecierum intelligibilium, ſeu facultatem, & habilitatem quamdam ipſius intellectus ad utendum huiuſmodi ſpeciebus, remanet poſt mortem, ſicut & intellectus, qui eſt huiuſmodi ſpecierum ſubiectum; ſed modus quo actu utitur huiuſmodi ſpeciebus in ſtatu præſentis vitæ, qui eſt per converſionem ad phantaſmata, quæ ſunt in viribus ſenſitivis, non remanebit: quia cum vires ſenſitivæ corrumpantur, non poterit anima per ſpecies quas hic acquiſivit, nec per ſpecies ſibi in ipſa ſeparatione impreſſas, intelligere per converſionem ad phantaſmata, ſed per illas intelligere per modum convenientem ſibi quantum ad modum eſſendi, quem habebit ſimilem Angelis. Deſtruetur ergo ſcientia non quantum ad habitum, nec quantum ad ſubſtantiam actus cognoſcendi, qui ſpecificatur ex ſpecie obiecti, ſed quantum ad modum cognoſcendi, qui non erit per converſionem ad phantaſmata: & ſic intelligit Apoſtolus.

Ad viceſimumprimum dicendum, quod lumen cauſatum a ſole, & a candela in aere, eſt eiuſdem rationis. Duæ autem formæ unius rationis non poſſunt ſimul actu perfecto eſſe in eodem ſubiecto: ideo ex illis cauſatur unum lumen, & non duo, in aere. Divina autem eſſentia, per quam cognoſcuntur res in verbo, eſt alterius rationis a ſpeciebus per quas cognoſcit Angelus res in propria natura: ideo non eſt ſimilis ratio. Adveniente enim perfecto, evacuatur imperfectum quod ei opponitur; ſicut adveniente viſione Dei, evacuatur fides, quæ eſt eorum quæ non videntur. Sed imperfectio veſpertinæ cognitionis non opponitur perfectioni cognitionis matutinæ: quod enim aliquid cognoſcatur in ſeipſo, non eſt oppoſitum, & quod cognoſcatur in ſua cauſa: nec iterum quod aliquid cognoſcatur per duo media, quorum unum ſit altero perfectius, nihil repugnans habet; ſicut ad eamdem concluſionem habere poſſumus & medium demonſtrativum, & dialecticum. Et ſimiliter eadem res poteſt ſciri ab Angelo per verbum increatum, & per ſpeciem innatam; cum unum non ſit alteri oppoſitum,

R 2 ſed

Digitized by Google

ſed potius ſe habeat ut materialis diſpoſitio ad alterum: perfectio enim adveniens tollit imperfectionem ſibi oppoſitam. Imperfectio autem naturæ non opponitur perfectioni beatitudinis, ſed ſubſternitur ei, ſicut imperfectio potentiæ ſubſternitur perfectioni formæ; & non tollitur potentia per formam, ſed tollitur privatio, quæ ei opponitur: ſimiliter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriæ, ſed ei ſubſternitur tamquam materialis diſpoſitio. Et ideo Angelus poteſt ſimul cognoſcere res per medium creatum, & in propria natura, quod pertinet ad cognitionem veſpertinam, & naturalem; & per eſſentiam verbi, quod pertinet ad cognitionem gloriæ, & matutinam: nec una iſtarum operationum habet aliam impedire; cum una ordinetur ad alteram, & ſit quaſi materialis diſpoſitio alterius.

Ad viceſimumſecundum dicendum, quod Auguſtinus vult (Lib. V. ſuper Gen. cap. XII. & XIV.) in ipſo creationis principio quaſdam res per ſpecies ſuas diſtinctas, fuiſſe productas in natura propria, ut quatuor elementa, quæ ex nihilo producta ſunt, & corpora cæleſtia, & ſubſtantias ſpirituales. Huiuſmodi enim productio non præſupponit materiam ex qua, nec in qua. Alia vero dicuntur eſſe producta in rationibus ſeminalibus tantum, ut animalia, plantæ, & homines; quæ omnia poſtmodum in naturis propriis producta ſunt illo opere quo poſt ſenarium illorum dierum numerum Deus naturam prius conditam adminiſtrat: de quo opere dicitur Ioan. V. 17. *Pater meus uſque modo operatur*. Nec in productione, & diſtinctione rerum vult attendendum eſſe ordinem temporis, ſed naturæ. Nam omnia opera ſex dierum in eodem inſtanti temporis ſimul ſunt facta vel in actu, vel in potentia, ſecundum rationes cauſales, ut videlicet de materia præexiſtenti poſtea fieri poſſent vel per verbum, vel per virtutes activas in ipſa creatione creaturæ impreſſas. Unde animam primi hominis, quam inquirendo, & non aſſerendo dicit ſimul creatam cum Angelis in actu, non ponit factam ante ſextum diem, licet in ipſo ſexto die ponat factam animam primi hominis in actu, & corpus eius ſecundum cauſales rationes: quia Deus impreſſit virtutem paſſivam terræ, ut per potentiam activam Creatoris poſſet ex ea corpus hominis formari. Et ſic ſimul anima in actu, & corpus in potentia paſſiva in ordine ad potentiam activam Dei ſunt facta. Vel poſito ſecundum veritatem quod anima non habeat per ſe ſpeciem completam, ſed uniatur corpori ut forma, & ſit naturaliter pars humanæ naturæ, ſicut vult Ariſtoteles, oportet dicere, quod anima primi hominis non ſit producta in actu ante formationem corporis; ſed ſimul cum formatione corporis ſit creata, & corpori infuſa, ſicut de aliis animabus Auguſtinus expreſſe tenet (Lib. X. ſuper Geneſ. cap. XVII. & ſeq.) Nam Deus primas res inſtituit in perfecto ſtatu ſuæ naturæ, ſecundum quod ſpecies uniuſcuiuſque rei exigebat. Anima autem rationalis cum ſit pars humanæ naturæ, non habet naturalem perfectionem, niſi ſecundum quod eſt corpori unita. Unde naturaliter habet eſſe in corpore, & eſſe extra corpus eſt ei præter naturam: ideo non fuiſſet conveniens animam ſine corpore creari. Suſtinendo ergo opinionem Auguſtini de operibus ſex dierum, dici poteſt, quod ſicut in illis ſex diebus corpus primi hominis non fuit formatum, & productum in actu, ſed in potentia tantum ſecundum rationes cauſales; ita & anima eius non fuit producta tunc in actu, & in ſeipſa, ſed in ſuo ſimili ſecundum genus; & ſic præceſſit in illis ſex diebus non in actu, & in ſeipſa, ſed ſecundum quamdam ſimilitudinem generis, prout convenit cum Angelis in intellectuali natura. Poſtea autem opere quo Deus creaturam primo conditam adminiſtrat, fuit ſimul anima in actu cum corpore formato producta.

Ad viceſimumtertium patet reſponſio ex dictis: quia corpus humanum non fuit productum in actu in illis ſex diebus, ſicut nec corpora aliorum animalium, ſed tantum ſecundum rationes cauſales: quia Deus in ipſa creatione indidit ipſis elementis virtutem, ſeu rationes quaſdam, ut ex eis virtute Dei, vel ſtellarum, vel ſeminis poſſent animalia produci. Illa ergo quæ in illis ſex diebus fuerunt in actu producta, non ſucceſſive, ſed ſimul creata ſunt; alia vero ſimul ſecundum rationes ſeminales in ſuo ſimili fuerunt producta.

Ad viceſimumquartum dicendum, ſicut ad decimumſextum, quod cognitio rerum per ſpecies inditas, & rebus proportionatas dicitur veſpertina, & in propria natura; ſive res ſit facta, ſive fienda: & quamvis illæ ſpecies æqualiter ſe habeant ad præſentia, & futura; non tamen futura, & præſentia æqualiter ſe habent ad ipſas ſpecies: quia præſentia actu aſſimilantur ipſis ſpeciebus, ideo poſſunt actu per ipſas cognoſci; futura autem non eis aſſimilantur in actu,

ideo

Digitized by Google

ideo non eſt neceſſe quod per ipſas cognoſcantur. Cognitio autem veſpertina, quæ eſt rerum in propria natura, non dicitur ex eo quod Angeli ab ipſis rebus ſpecies per quas cognoſcunt, ſumant; ſed quia per ſpecies quas a creatione receperunt, res cognoſcunt prout in propria natura ſubſiſtunt.

Ad viceſimuoiquintum dicendum, quod ſecundum Auguſtioum ſuper Geneſ. ad litt. (Lib. II. cap. VIII.) Angeli a principio viderunt creaturas fiendas in verbo. Nam illa quæ leguntur facta in operibus ſex dierum, ſimul facta fuerunt: unde ſtatim a principio creationis rerum fuerunt illi ſex dies, & per conſequens oportet quod a principio Angelus bonus cognoverit verbum, & res creatas in verbo. Nam res creatæ habent triplex eſſe, ut ſupra dictum eſt. Primum habent eſſe in arte divina, quæ eſt verbum; & tale eſſe ſignificatur cum dicitur: *Dixit Deus, Fiat*; ideſt, verbum genuit, in qoo erat ut tale opus fieret. Secundum habent eſſe in intelligentia angelica, quod ſignificatur in hoc quod dicitur, *Factum eſt*, ſcilicet per influentiam verbi. Tertium eſſe habent in ipſis rebus, & in propria natura. Ita etiam Angelus triplicem de rebus habet cognitionem; videlicet prout in verbo ſunt, & prout ſunt in mente eius, & prout ſunt in propria oatura. Angelus etiam duplicem habet verbi cognitionem, unam naturalem, qua cognoſcit verbum per eius ſimilitudinem in natura ſua relucentem, in qua conſiſtit ſua naturalis beatitudo, ad quam virtute ſuæ naturæ poteſt pervenire; aliam autem habet verbi cognitionem ſupernaturalem, & gloriæ, qua cognoſcit verbum per ſuam eſſentiam, in qua conſiſtit ſua beatitudo ſupernaturalis, quæ facultatem naturæ excedit. Et per utramque cognoſcit Angelus bonus res, ſeu creaturas in verbo: ſed naturali quidem cognitione cognoſcit in verbo res imperfecte; cognitione vero gloriæ cognoſcit ipſas res in verbo plenius, & perfectius. Prima cognitio rerum in verbo affuit Angelo in principio ſuæ creationis: unde in Lib. de eccleſ. dogmatibus dicitur, quod *Angeli qui in illa qua creati ſunt beatitudine perſeverant, non natura, ſed gratia poſſident bonum qood habent*. Item Auguſtinus (Fulgentius) de fide ad Petrum (cap. III. ante med.) *Angelici*, inquit, *ſpiritus æternitatis, & beatitudinis donum in ipſa natura ſuæ ſpirituali creatione divinitus acceperunt*. Per hanc tamen non erant beati ſimpliciter, cum maioris perfectionis eſſent capaces, ſed ſecundum quid, ſcilicet ſecundum tempus illud; ſicut Philoſophus in I. Eth. (cap. X. io fin.) dicit, aliquos in hac vita beatos non ſimpliciter, ſed ut homines. Secunda vero cogoitio, videlicet gloriæ, non affuit Angelo a principio ſuæ conditionis, quia non fuerunt creati beati beatitudine perfecta; ſed eis affuit a principio quando beati facti ſunt per converſionem perfectam ad bonum. Omnia ergo illa ſex genera rerum ſimul cum Angelo creata ſunt, & in eodem inſtanti omnia illa cognovit in verbo cognitione naturali, quæ poſtmodum plenius cognovit in verbo cognitione ſupernaturali; quam cognitionem Angeli acceperunt ſtatim poſtquam cognitionem ſui naturalem retulerunt ad laudem verbi: quæ quidem naturalis cognitio cum menſuretur ævo, ſemper coexiſtit cognitioni ſupernaturali ipſius verbi, & cognitioni qua per ſpecies ſibi inditas cognoſcit creaturas in propria natura: unde illæ tres cognitiones ſimul exiſtunt, nec uoa proprie alteri ſuccedit. Cognitio eoim rerum in verbo, ſive res ſit iam facta, ſive fienda, dicitur matutina; & cognitio rerum per medium creatum, ſive ſit præſens, ſive futura, dicitur veſpertioa.

Ad viceſimumſextum dicendum, quod non eſt poſſibile quod Angelus videat verbum, ſeu divinam eſſentiam, ut eſt ratio fiendorum, & non prout eſt finis beatorum, & obiectum beatitudinis; cum ipſa divina eſſentia ſecundum ſe ſit obiectum beatitudinis, & finis beatorum. Non autem eſt poſſibile quod aliquis videat divinam eſſentiam ut eſt ratio fiendorum, & non videat eam ſecuodum ſe: & ideo totum argumentum conceditur.

Ad viceſimumſeptimum dicendum, quod fuerunt quidam, cognitionem propheticam a cognitione beatorum diſtinguere volentes, qui dixerunt, quod Prophetæ vident ipſam divinam eſſeotiam, quam vocant ſpeculum æternitatis; non tamen ſecundum quod eſt obiectum beatorum, & finis beatitudinis; ſed prout eſt ratio fiendorum, ſecundum quod ſunt in ea rationes futurorum eventuum, ut in argumento dicitur. Sed hoc eſt omnino impoſſibile. Nam Deus eſt obiectum beatitudinis, & finis beatorum ſecundum ipſam ſui eſſentiam: ſecundum illud Auguſtini in V. Confeſs. (cap. IV. in prin.) *Beatus eſt qui te ſcit, etiam ſi illa*, ſcilicet creaturas, *neſciat*. Non eſt autem poſſibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipſa divina eſſentia, ita quod eam non videat: tum quia ipſa divina eſſentia eſt ratio

tio omnium eorum quæ fiunt (ratio enim idealis, quæ eſt ratio rei fiendæ, non addit ſupra divinam eſſentiam niſi reſpectum ad creaturam) tum etiam quia prius eſt cognoſcere aliquid in ſe (quod eſt cognoſcere Deum ut obiectum beatitudinis) quam cognoſcere illud per comparationem ad alterum (quod eſt cognoſcere Deum ſecundum rationes in eo exiſtentes) & ideo non poteſt eſſe quod Prophetæ videant Deum ſecundum rationes creaturarum, & non prout eſt obiectum beatitudinis. Cum autem non videant divinam eſſentiam ut obiectum beatitudinis (tum quia illa viſio evacuat prophetiam, ut dicitur I. ad Corinth. XIII. tum quia illa viſio non importat divinam cognitionem ut procul exiſtentem, ſed ut de propinquo, cum videant facie ad faciem) ſequitur ergo quod Prophetæ non cognoſcunt divinam eſſentiam ut eſt ratio fiendorum, nec res in verbo, ſicut cognoverunt Angeli per cognitionem matutinam. Viſio enim prophetica non eſt viſio ipſius divinæ eſſentiæ, nec in ipſa divina eſſentia vident Prophetæ ea quæ vident, ſicut viderunt Angeli; ſed in quibuſdam ſimilitudinibus ſecundum illuſtrationem divini luminis, ut dicit Dionyſius in IV. cap. cæl. Hierar. & huiuſmodi ſimilitudioes divino lumine illuſtratæ magis habent rationem ſpeculi quam Dei eſſentia: nam ſpeculum eſt in quo reſultant ſpecies ab aliis rebus, quod non poteſt dici de Deo; ſed huiuſmodi illuſtratio mentis propheticæ poteſt dici ſpeculum, inquantum reſultat ibi ſimilitudo veritatis divinæ præſcientiæ: & propter hoc mens Prophetæ dicitur ſpeculum æternitatis, quaſi per ſpecies illas repræſentans Dei præſcientiam, qui in ſua æternitate omnia præſentialiter videt. Unde cognitio Prophetæ magis habet ſimilitudinem cum cognitione veſpertina Angeli quam cum cognitione matutina; cum cognitio matutina fiat per medium increatum; cognitio vero Prophetæ per medium creatum, videlicet per ſpecies impreſſas, vel divino lumine illuſtratas, ut dictum eſt.

Ad viceſimumoctavum dicendum, quod ſecundum Auguſtinum, cum dicitur, *Producat terra herbam virentem*, non intelligitur tunc plantas eſſe productas in actu, & in propria natura; ſed tunc terræ datam eſſe virtutem germinativam ad producendum plantas opere propagationis; ut dicatur tunc taliter produxiſſe terra herbam virentem, & lignum promiferum, ideſt producendi accepiſſe virtutem. Et hoc quidem confirmat auctoritate Scripturæ Geneſ. II. 4. ubi dicitur: *Iſtæ ſunt generationes cæli, & terræ, quando creata ſunt in die quo fecit Deus cælum, & terram, & omne virgultum agri antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis priuſquam germinaret*. Ex quo eliciuntur duo. Primo quod omnia opera ſex dierum creata ſunt in die quo Deus fecit cælum, & terram, & omne virgultum agri; & ſic plantæ, quæ tertia die factæ leguntur, ſimul ſunt productæ quando Deus creavit cælum, & terram. Secundo quod plantæ tunc fuerunt productæ non in actu, ſed ſecundum rationes cauſales tantum, quia data fuit virtus terræ producendi illas: & hoc ſignificatur cum dicitur, quod produxit *omne virgultum agri, antequam actu oriretur in terra* per opus adminiſtrationis, *& omnem herbam regionis, priuſquam actu germinaret*. Ante ergo quam actu orirentur ſuper terram, facta ſunt cauſaliter in terra. Confirmatur etiam hoc ratione: quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam cauſaliter, vel originaliter, vel actualiter opere a quo poſtmodum requievit, qui tamen poſtmodum ſecundum adminiſtrationem rerum conditarum per opus propagationis uſque modo operatur. Producere autem plantas in actu ex terra, ad opus propagationis pertinet: quia ad earum productionem ſufficit virtus cæleſtis tamquam pater, & virtus terræ loco matris: ideo non fuerunt plantæ tertia die productæ in actu, ſed cauſaliter tantum; poſt ſex vero dies fuerunt in actu ſecundum proprias ſpecies, & in propria natura per opus adminiſtrationis productæ: & ita antequam cauſaliter plantæ eſſent productæ, nihil fuit productum, ſed ſimul cum cælo, & terra productæ ſunt: ſimiliter piſces, aves, & animalia in illis ſex diebus cauſaliter, & non actualiter producta ſunt.

Ad viceſimumnonum dicendum, quod ad ſapientiam artificis cuius omnia opera ſunt perfecta, qualis eſt Deus, pertinet ut nec totum a parte principali, nec partes a toto ſeparatas producat: quia nec totum ſeparatum a principali parte, nec partes a toto ſeparatæ habent eſſe perfectum. Cum igitur Angeli ſecundum ſpecies ſuas, & corpora cæleſtia, & quatuor elementa ſint partes principales conſtituentes unum univerſum, cum habeant ordinem ad invicem, & ſibi invicem deſerviant; ideo ad ſapientiam Dei pertinet quod totum univerſum ſimul, & non ſucceſſive cum omnibus ſuis partibus produxerit. Unius enim totius, & omnium

par-

partium eius debet eſſe unica productio, & unum (*a*) non producitur ante alterum, niſi propter defectum agentis. Deus autem eſt infinitæ potentiæ, nullum habens defectum, cuius principalis effectus eſt totum univerſum. Igitur totum univerſum cum omnibus ſuis principalibus partibus ſimul unica productione creavit Deus. Et quamvis non fuerit in productione univerſi ſervatus ullus ordo temporis, fuit tamen ſervatus ordo originis, & naturæ. Nam ſecundum Auguſtinum opus creationis præcedit opus diſtinctionis, ordine naturæ, & non temporis: ſimiliter & opus diſtinctionis præcedit ordine naturæ opus ornatus. Ad opus creationis pertinet creatio cæli, & terræ. Per cælum autem intelligitur productio naturæ ſpiritualis informis; per terram vero materia corporalium informis: quæ quidem duo cum ſint extra tempus, ſecundum eſſentiam ſuam conſiderata, alternationibus temporum non ſubiacent, ut dicit Auguſtinus in XII. Confeſs. (cap. VIII.) ideo creatio utriuſque ponitur ante omnem diem: non quod hæc informitas præceſſerit formationem tempore, ſed ordine originis, & naturæ tantum, ſicut ſonum præcedit cantum. Nec etiam una formatio ſecundum eum præceſſit aliam duratione, ſed ſolum naturæ ordine, ſecundum quem ordinem neceſſe eſt ut poneretur primo formatio ſupremæ naturæ ſpiritualis, per hoc quod legitur lux prima die facta: qnia natura ſpiritualis dignior eſt, & præeminet corporali: ideo prius fuit formanda. Formatur autem per hoc quod illuminatur, ut adhæreat verbo Dei. Sicut autem lux ſpiritualis, & divina naturali ordine dignior eſt, & præeminet naturæ corporali; ita & ſuperiora corpora præeminent inferioribus: unde ſecunda die tangitur formatio ſuperiorum corporum, cum dicitur, *Fiat firmamentum*, per quod intelligitur impreſſio formæ cæleſtis in materiam informem, non prius exiſtentem tempore, ſed origine tantum. Tertio vero loco ponitur impreſſio formarum elementarium in materiam informem, non prius exiſtentem tempore, ſed origine, & naturæ ordine præcedentem. Unde per hoc quod dicit, *Congregentur aquæ, & appareat arida*, intelligitur quod materiæ corporali impreſſa eſt forma ſubſtantialis aquæ, per quam competit ſibi talis motus; & forma ſubſtantialis terræ, per quam competit ſibi ſic videri: aqua enim eſt labiliter fluxa, terra autem ſtabiliter fixa, ut ipſe dicit II. ſuper Geneſ. ad litteram (cap. XI. in fin.) ſub nomine enim aquæ etiam alia elementa ſuperiora formata intelliguntur ſecundum Auguſtinum. In ſubſequentibus autem tribus diebus ponitur ornatus naturæ corporalis. Oportuit enim partes mundi prius ordine naturæ formari, & diſtingui, & poſtmodum ſingulas partes ornari per hoc quod quaſi ſuis habitatoribus replentur. Prima enim die, ut dictum eſt, formatur, & diſtinguitur natura ſpiritualis; ſecunda die formantur, & diſtinguuntur corpora cæleſtia, & quarta die ornantur; tertia vero die formantur, & diſtinguuntur corpora inferiora, videlicet aer, aqua, & terra: quorum aer, & aqua tamquam digniora ornantur quinta die; terra vero, quæ eſt infimum corpus, ſexta die ornatur. Et ſic perfectio divinorum operum reſpondet perfectioni ſenarii numeri, qui conſurgit ex ſuis partibus aliquotis ſimul & coniunctim ſumptis: quæ quidem ſunt unum, duo, tria. Una enim dies deputatur formationi, & diſtinctioni creaturæ ſpiritualis; duo dies formationi, & diſtinctioni naturæ corporalis; & tres ornatui. Nam unum, duo, & tria ſunt ſex, & ſexies unum ſunt ſex, & bis tria ſunt ſex, & ter duo ſunt ſex. Quia ergo ſenarius numerus eſt primus numerus perfectus, ideo per ipſum ſenarium deſignatur perfectio rerum, & divinorum operum. Salvatur ergo ordo naturæ, & non durationis in productione divinorum operum.

Ad triceſimum dicendum, quod luminaria facta ſunt in actu, & non in virtute tantum, ſicut plantæ: non enim habet firmamentum virtutem productivam luminarium, ſicut habet terra virtutem productivam plantarum: unde Scriptura non dicit, Producat firmamentum luminaria, ſicut dicit, *Germinet terra herbam virentem*; ideſt, producendi accipiat virtutem. Prius ergo producta ſunt luminaria in actu quam plantæ in actu; licet prius ſint plantæ in virtute, & cauſaliter productæ, quam luminaria in actu. Item dictum eſt, quod opus diſtinctionis ordine naturæ præcedit opus ornatus: luminariæ autem pertinent ad ornatum cæli, plantæ vero, maxime ſecundum eſſe virtuale, non pertinent ad ornatum terræ, ſed potius ad perfectionem eius. Nam ad perfectionem cæli, & terræ pertinere videntur ea ſolum quæ ſunt cælo, & terræ intrinſeca; ornatus vero ad ea pertinet

(a) *Al.* unc. (b) *Al.* ſeipſum.

net quæ ſunt a cælo, & terra diſtincta: ſic. et homo perficitur per proprias partes, & formas; ornatur autem per veſtimenta, vel aliquid huiuſmodi. Diſtinctio autem aliquorum maxime manifeſtatur per motum localem, quo ab invicem ſeparantur. Et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum quæ habent motum in cælo, vel in terra. Luminaria autem ſecundum Ptolemæum non ſunt fixa in ſphæris, ſed habent motum ſeorſum a motu ſphærarum; ſecundum vero ſententiam Ariſtotelis ſtellæ fixæ ſunt in orbibus, & non moventur niſi motu orbium ſecundum rei veritatem: tamen motus luminarium, & ſtellarum ſenſu percipitur, non autem motus ſphærarum. Moyſes autem rudi populo condeſcendens, ſecutus eſt quæ ſenſibiliter apparent, dicens luminaria ad ornatum firmamenti pertinere. Plantæ autem non pertinent ad ornamentum terræ, ſed ſolum animalia. Nam quælibet res pertinet ad ornatum illius loci in quo movetur vel vere, vel apparenter, & non in quo quieſcit. Plantæ autem radieitus infixæ terræ adhærent: ideo ad ornatum ipſius non pertinent, ſed cum ipſa, & eius perfectione computantur. Stellæ autem etſi non moveantur in cælo per ſe, moventur tamen per accidens, & apparenter; plantæ autem nullo modo moventur. Et ideo ordine naturæ prius debuerunt produci plantæ quæ pertinent ad perfectionem intrinſecam partium univerſi, videlicet terræ, quam luminaria quæ pertinent ad ornatum cæli.

Ad triceſimumprimum dicendum, quod terra, & aqua de quibus fit mentio in principio ante productionem firmamenti, non accipiuntur ſecundum Auguſtinum (Lib. I. ſup. Geneſ. contra Manich. cap. VII. a med. & cap. V.) pro elemento terræ, & aquæ; ſed nomine terræ, & aquæ in prædicto loco intelligitur materia prima informis carens omni ſpecie. Non enim poterat Moyſes rudi populo loquens primam materiam exprimere, niſi ſub ſimilitudine rerum eis notarum, & quæ ſunt propinquiora informitati, utpote plus de materia habentia, & minus de forma: unde & ſub multiplici ſimilitudine eam exprimit, non vocans eam tantum terram, vel aquam, ſed terram, & aquam; ne ſi alterum tantum expreſſiſſet, crederetur veraciter illud eſſe materiam primam. Habet tamen ſimilitudinem cum terra, inquantum ſubſtat, & ſubſidet formis, ſicut terra plantis, & aliis rebus. Terra etiam inter omnia elementa minus habet de ſpecie, cum ſit elementum concretius, multum habens de materia, & parum de forma. Habet etiam ſimilitudinem cum aqua, inquantum eſt apta nata recipere diverſas formas. Humidum enim, quod convenit aquæ, eſt bene receptibile, & terminabile. Et ſecundum hoc terra dicitur *inanis*, *& vacua*, vel *invisibilis*, *& incompoſita*, quia materia per formam cognoſcitur: unde in ſe conſiderata dicitur *invisibilis*, ideſt non cognoſcibilis, & *inanis*, inquantum forma eſt finis in quem tendit appetitus materiæ: inane enim dicitur quod eſt ſuo fine privatum: vel dicitur *inanis* per comparationem eius ad compoſitum in quo ſubſiſtit: nam inanitas firmitati, & ſoliditati opponitur. *Incompoſita* autem dicitur, quia ſine compoſito non ſubſiſtit, nec formoſitatem actualitatis habet. Dicitur autem *vacua*, quia potentia materiæ per formam impletur: unde Plato (in Timæo non multum ante med.) materiam dixit eſſe locum, quia receptibilitas materiæ eſt quodammodo ſimilis receptibilitati loci, inquantum in una materia manente ſuccedunt ſibi diverſæ formæ, ſicut in uno loco diverſa corpora: ideo ea quæ ſunt loci, ſimilitudinarie de materia dicuntur; & ita materia dicitur vacua, quia caret forma, quæ implet capacitatem, & potentiam materiæ. Materia igitur prima informis, origine, & natura eſt prior quam formatio firmamenti; quod tamen prius natura formatum eſt quam terra, & aqua, de quibus fit mentio tertia die, ut ſupra dictum eſt.

Ad triceſimumſecundum dicendum, quod Auguſtinus (Lib. XI. de Civit. Dei cap. XXXIII.) vult quod non fuerit conveniens Moyſem prætermiſiſſe ſpiritualis creaturæ productionem; & ideo dicit, quod cum dicitur, *In principio creavit Deus cælum, & terram*, per cælum intelligitur ſpiritualis creatura adhuc informis, per terram vero intelligitur materia corporalis adhuc informis. Et quia natura ſpiritualis dignior eſt quam corporalis, fuit prius formanda. Formatio igitur ſpiritualis naturæ ſignificatur in productione lucis, ut intelligatur de luce ſpirituali: formatio enim ſpiritualis naturæ eſt per hoc quod illuminatur ur adhæreat verbo Dei, non per gloriam perfectam, cum qua non fuit creata, ſed quæ eſt per lumen gratiæ, cum qua fuit creata. Talis autem lux ſpiritualis præcedit firmamentum ordine naturæ. Secundum vero alios Doctores lux prima die producta, fuit corporalis: quæ quidem producta eſt in cælo prima die facto cum ſubſtantia ſolis ſecundum communem lucis naturam; quarta vero die determina-

ta

Digitized by Google

ta eſt eius virtus ad determinatos effectus.

Ad triceſimumtertium dicendum, quod productio horum animalium, cum pertineant ad ornatum partium univerſi, ordinatur ſecundum ordinem illarum partium quæ eis ornantur, magis quam ſecundum propriam dignitatem. Modo aer, & aqua, ad quorum ornatum pertinent piſces, & aves, ſunt ordine naturæ priora & digniora quam terra, ad cuius ornatum pertinent animalia greſſibilia: ideo prius debuit deſcribi productio volatilium, & piſcium, ſeu natatilium, quam greſſibilium. Poſſet etiam dici, quod via generationis ab imperfectioribus ad perfectiora pervenitur, & hoc ordine quod quæ imperfectiora ſunt, prius ordine naturæ producuntur. In via enim generationis quanto aliquid perfectius eſt, & magis aſſimilatur agenti, tanto tempore poſterius eſt; quamvis ſit prius natura, & dignitate. Et ideo quia homo perfectiſſimum animalium eſt, ultimo inter animalia fieri debuit, & non immediate poſt corpora cæleſtia, quæ cum corporibus inferioribus non ordinantur ſecundum viam generationis; cum non communicent in materia cum ipſis, ſed habeant materiam alterius rationis.

Ad triceſimumquartum dicendum, quod aves, & piſces magis conveniunt inter ſe quantum ad materiam ex qua producuntur, quam cum animalibus terreſtribus. Nam piſces, & aves dicuntur conſtare ex aqua: piſces quidem quantum ad id quod in ipſa aqua ſpiſſius eſt; aves autem quantum ad id quod in ea ſubtilius eſt, quod quidem in vaporem reſolutum eſt quaſi medium inter aerem & aquam: & propter hoc aves in aere elevantur, & piſces gurgiti remittuntur. Animalia autem deputantur diverſis diebus, vel uni, ſecundum unitatem, vel diverſitatem materiæ ex qua corpus eorum producitur. Cum igitur piſces, & aves dicantur conſtare ex aqua, eo quod penſata eorum propria complexione per comparationem ad complexionem debitam generi communi, plus habent in ſui compoſitione de aqua quam cetera animalia; animalia vero terreſtria dicantur conſtare ex terra: propter hoc una dies computatur productioni piſcium, & avium, & alia productioni animalium terreſtrium. Item productio animalium recitatur ſolum ſecundum quod ſunt in ornamentum partium mundi; & ideo dies productionis animalium diſtinguuntur ſolum ſecundum hanc convenientiam, vel differentiam qua conveniunt, vel differunt in ornando aliquam partem mundi. Ignis autem, & aqua, quia non diſtinguuntur a vulgo inter partes mundi, non ſunt expreſſe nominata a Moyſe, ſed computantur cum medio, ſcilicet aqua, maxime quantum ad inferiorem aeris partem. Ideo avibus, & piſcibus, quæ pertinent ad ornatum aquæ, & aeris, quantum ad inferiorem aeris partem, quæ convenit cum aqua, deputatur una dies. Omnibus autem animalibus terreſtribus, quæ pertinent ad ornatum terræ, deputatur una alia dies.

Ad argumenta vero quæ fiunt in oppoſitum, ſi quis vult ſuſtinere opinionem Gregorii, & aliorum, qui ponunt inter illos dies fuiſſe temporalem ſucceſſionem, & productionem rerum factam fuiſſe ſucceſſive (ita quod quando creatum fuit cælum, & terra, non erat adhuc lux, nec firmamentum formatum, nec terra diſcooperta aquis, nec cæli luminaria formata) poteſt ſic reſponderi.

Ad primum argumentum dicitur, quod in die quo creavit Deus cælum, & terram, videlicet corpora cæleſtia, & quatuor elementa ſecundum ſuas formas ſubſtantiales, creavit etiam omne virgultum agri, non in actu, antequam oriretur ſuper terram, ſed potentialiter, quod poſtea tertia fuit in actuali exiſtentia productum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum Gregorium (Lib. XXXII. Moralium cap. ix. in novis exemp.) quando creavit Deus Angelum, creavit etiam hominem, non in actu, vel in ſeipſo, ſed in potentia, vel in ſui ſimilitudine, inquantum convenit cum Angelis ſecundum intellectum; ſed poſtmodum ſexta die fuit in actu & in ſeipſo productus.

Ad tertium dicendum, quod non eſt eadem diſpoſitio rei iam perfectæ, & prout eſt in ſuo fieri: & ideo quamvis natura mundi perfecti & completi hoc exigat quod omnes partes eſſentiales univerſi ſint ſimul, potuit tamen aliter eſſe in ipſa mundi inceptione; ſicut in homine perfecto non poteſt cor eſſe ſine aliis partibus, & tamen in formatione embrionis cor ante omnia membra generatur. Vel poteſt dici, quod in illo rerum principio fuerunt corpora cæleſtia, & omnia elementa ſecundum ſuas formas ſubſtantiales cum Angelis ſimul producta, quæ ſunt partes principales univerſi; in ſubſequentibus autem diebus fuit in ipſa natura iam producta aliquid factum, pertinens ad perfectionem, & decorem ipſarum partium iam productarum.

Digitized by Google

Ad quartum dicendum, quod quamvis Doctores Græci tenuerint creaturam ſpiritualem prius fuiſſe creatam quam corporalem; Doctores tamen Latini ponunt Angelos ſimul cum corporali natura fuiſſe productos, ut ſalvent univerſum quo ad ſuas partes principales ſimul fuiſſe productum. Nam cum creaturæ corporeæ ſint unum in materia creata, & materia corporalis creaturæ ſit cum Angelis ſimul creata, omnia quodammodo poſſunt dici ſimul creata in actu, vel in potentia. Angeli autem non conveniunt in materia cum creatura corporea: ideo creatis Angelis non eſſet aliquo modo natura corporea creata, nec per conſequens ipſum univerſum: ideo rationabile eſt quod ſimul cum natura corporali fuerint producti. Et ſic omnia corporalia ſunt creata ſimul non in actu, ſed quantum ad materiam quodammodo informem; poſtmodum ſucceſſive per diſtinctionem, & ornatum creaturæ iam præexiſtentis in actu, quodammodo producta ſunt.

Ad quintum dicendum, quod ſicut creatura non habet eſſe ex ſe, ita nec perfectionem habet ex ſe, ſed ex Deo: ideo ſicut ad oſtendendum quod creatura habet eſſe a Deo, & non ex ſe, voluit ut prius non eſſet, & poſtmodum eſſet; ita etiam ad oſtendendum quod creatura ſuam perfectionem non haberet ex ſe, voluit ut prius eſſet imperfecta, & poſtmodum ſucceſſive per opus diſtinctionis, & ornatus perficeretur. Vel dicendum eſt, quod in creatione rerum non ſolum debet oſtendi potentiæ virtus, ſed etiam divinæ ſapientiæ ordo, ut quæ prius natura ſunt, prius etiam inſtituerentur: & ſic non eſt ex impotentia Dei, quaſi indigentis tempore ad operandum, quod omnia non ſint ſimul producta, & diſtincta, & ornata; ſed ut ordo ſapientiæ ſervaretur in rerum inſtitutione. Et ideo oportuit, ut diverſis ſtatibus mundi diverſi dies deſervirent. Poſt opus enim creationis, ſemper per ſequens opus novus perfectionis ſtatus mundo eſt additus: ideo ad hanc ſtatus perfectionem, & novitatem oſtendendam voluit Deus ut unicuique rerum diſtinctioni, & ornatui dies unus reſponderet, & non ex aliqua impotentia, vel laſſitudine agentis.

Ad ſextum dicendum, quod lux illa quæ legitur primo die facta, ſecundum Gregorium, & Dionyſium eſt lux ſolis; quæ ſimul cum ſubſtantia luminarium, quæ eſt ſubiectum eius, fuit prima die producta ſecundum communem lucis naturam. Quarta autem die attributa eſt luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus, ſecundum quod videmus alios effectus habere radium ſolis, & alios radium lunæ, & ſic de aliis. Et propter hoc Dionyſius in IV. cap. de divin. Nomin. dicit, quod lux illa fuit lux ſolis, ſed adhuc informis quantum ad hoc quod iam erat ſubſtantia ſolis, & habebat virtutem illuminativam in communi; ſed poſtmodum quarta die formata eſt, non quidem forma ſubſtantiali quam prima die habuit; ſed ſecundum aliquas conditiones accidentales per collationem determinatæ virtutis, ſecundum quod poſtmodum data eſt ei ſpecialis & determinata virtus ad particulares effectus. Et ſecundum hoc in productione huius lucis diſtincta eſt lux a tenebris quantum ad tria. Primo quidem quantum ad cauſam, ſecundum quod cauſa luminis erat in ſubſtantia ſolis, cauſa vero tenebrarum in opacitate terræ. Secundo diſtincta eſt quantum ad locum, quia in uno hemiſphærio erat lumen, & in alio tenebræ. Tertio quantum ad tempus, quia in eodem hemiſphærio ſecundum unam partem temporis erat lumen, & ſecundum aliam partem erant tenebræ. Et hoc eſt quod dicitur (Geneſ. I. 5.) *Lucem vocavit diem, & tenebras noctem*. Sic nec lux illa undique terram complectebatur, quia in uno hemiſphærio erat lumen, & in alio tenebræ: nec ſemper ex una parte erat dies, & ex alia nox; ſed in eodem hemiſphærio ſecundum unam partem temporis erat dies, & ſecundum aliam erat nox.

Ad ſeptimum dicendum, quod duplex eſt motus in cælo. Unus communis toti cælo, qui dicitur diurnus, & facit diem, & noctem; & iſte motus videtur inſtitutus prima die, in qua producta eſt ſubſtantia ſolis, & aliorum luminarium, informis, ut dictum eſt. Alius autem eſt motus proprius, qui diverſificatur ſecundum diverſa corpora cæleſtia; ſecundum quos motus ſit diverſitas dierum ad invicem, & menſium, & annorum. Prima die facta eſt diſtinctio communis temporis per diem & noctem ſecundum motum diurnum, qui eſt communis totius cæli, qui poteſt intelligi incepiſſe prima die: & ideo in prima die ſit mentio de ſola diſtinctione noctis & diei, quæ ſit per motum diurnum communem omnibus cælis. Quarta vero die facta eſt diſtinctio ſecundum ſpeciales diſtinctiones dierum, & temporum, ſecundum quod una dies eſt calidior alia, & unum tempus alio tempore, & unus annus alio anno: quæ ſit ſecundum ſpeciales, & proprios motus ſtellarum, qui poſſunt intelligi incepiſſe quarta die. Unde in quarta die ſit men-

mentio de diverſitate dierum, & temporum, & annorum, cum dicitur (ibid. 14.) *Et ſint in tempora, & dies, & annos:* quæ quidem diverſitas fit per motus proprios. Et ita illi primi tres dies, qui præceſſerunt formationem luminatium, fuerunt eiuſdem rationis cum diebus qui nunc ſole aguntur quantum ad communem diſtinctionem temporis ſecundum diem & noctem, quæ fit per motum diurnum communem toti cælo, ſed non quantum ad ſpeciales diſtinctiones dierum, quæ fit ſecundum motus proprios.

Ad octavum dicendum, quod quidam dicunt, lucem illam quæ prima die legitur facta, fuiſſe nubem quamdam lucidam, quæ poſtmodum facto ſole in materiam præiacentem rediit. Sed iſtud non eſt conveniens: quia Scriptura in principio Geneſis commemorat inſtitutionem naturæ, quæ poſtmodum perſeverat: unde non debet dici, quod aliquid tunc factum fuerit quod poſt modicum eſſe deſierit. Et ideo alii dicunt, quod illa nubes lucida adhuc remanet, & eſt coniuncta ſoli, ut ab eo diſcerni non poſſit. Sed ſecundum hoc illa nubes ſuperflua remaneret; nihil autem eſt vanum, vel ſuperfluum in operibus Dei. Et ideo alii dicunt, quod ex illa nube formatum eſt corpus ſolis. Sed etiam hoc dici non poteſt, ſi ponatur corpus ſolis non eſſe de natura quatuor elementorum, ſed eſſe incorruptibile per naturam: quia tunc materia eius non poteſt eſſe ſub alia forma. Et ideo dicendum eſt, ut Dionyſius dicit in IV. cap. de div. Nomin. quod lux illa fuit lux ſolis, ſed adhuc informis, quantum ad hoc quod iam erat ſubſtantia ſolis, & habebat virtutem illuminativam in communi, ſed poſtmodum data eſt ei quarta die ſpecialis, & determinata virtus ad proprios, & particulares effectus. Et ſic dies & nox fiebat per motum circularem illius lucis, quo accedebat, & recedebat. Nec eſt inconveniens ſubſtantias ſphærarum, quæ motu communi, & diurno lucem illam revolverent, a principio creationis fuiſſe, quibus poſtmodum aliquæ virtutes collatæ ſunt in operibus diſtinctionis, & ornatus.

Ad nonum dicendum, quod in lucis productione intelligitur proprietas luciditatis, & diaphaneitatis, quæ ad lucis genus reducitur, tunc omnibus corporibus lucidis, & diaphanis collata fuiſſe. Et quia ſol eſt principium & fons luminis, illuminans ſuperiora & inferiora corpora; ideo per lucem illam intelligit Dionyſius lucem ſolis informem, quæ motu communi, & diurno diſtinguebat diem, & noctem, ſicut & nunc facit.

Et per hoc patet reſponſio ad decimum: quia lux illa non fuit nubes ſecundum veritatem ſubſtantiæ, quæ poſtea deſierit eſſe; ſed potuit dici nubes ſecundum ſimilitudinem proprietatis: quia ſicut nubes lucida recipit lumen a ſole in minori claritate quam ſit in ipſo fonte; ita etiam ſubſtantia ſolis habuit primo in illis primis tribus diebus lumen imperfectum, & quaſi informe, quod poſtmodum quarta die conſummatum eſt: unde ipſa lucida ſubſtantia ſolis fuit, quia a principio creationis formam ſubſtantialem habuit; ſed dicitur ex ea ſol quarta die factus, non ſecundum ſubſtantiam, ſed per additionem novæ virtutis; ſicut ex homine non muſico dicitur fieri homo muſicus, non ſecundum ſubſtantiam, ſed ſecundum virtutem.

QUAESTIO V.

De conſervatione rerum in eſſe a Deo:

& habet decem articulos.

Primo enim quæritur. Utrum res conſerventur in eſſe a Deo, an etiam circumſcripta omni Dei actione, per ſe in eſſe remaneant.

Secundo. Utrum Deus poſſit alicui creaturæ communicare quod per ſe in eſſe conſervetur abſque Deo.

Tertio. Utrum Deus poſſit creaturam in nihilum redigere.

Quarto. Utrum aliqua creatura in nihilum ſit redigenda, vel etiam in nihilum redigatur.

Quinto. Utrum motus cæli quandoque deficiat.

Sexto. Utrum poſſit ſciri ab homine quando motus cæli finiatur.

Septimo. Utrum ceſſante motu cæli elementa remaneant.

Octavo. Utrum ceſſante motu cæli remaneat actio, & paſſio in elementis.

Nono. Utrum plantæ, & animalia bruta, & corpora mineralia remaneant poſt finem mundi.

Decimo. Utrum corpora humana remaneant, motu cæli ceſſante.

Digitized by Google

ARTICULUS I.

Utrum res conſerventur in eſſe a Deo.

I. P. quæſt. CIV. *art.* I. *&* 2.2. *quæſt.* CIX. *art.* 2. 8. *&* 9. *& III. cont. Gent. cap.* LXV. LXVII. *&* XCIV.

QUæſtio eſt de conſervatione rerum in eſſe a Deo. Et primo quæritur, an etiam circumſcripta omni Dei actione, per ſe in eſſe remaneant. Et videtur quod ſic. Dicitur enim Deut. XXXII. 4. *Dei perfecta ſunt opera*. Ex hoc ſic arguitur. Perfectum eſt cui nihil deeſt, ſecundum Philoſophum III. Phyſic. (com. LXIII. & LXIV.) Ei autem aliquid deeſt ad ſuum eſſe quod non poteſt eſſe niſi aliquo exteriori agente. Ergo huiuſmodi perfectum non eſt Dei: ergo talia opera non ſunt.

2. Sed dicebat, quod opera Dei non ſunt perfecta ſimpliciter, ſed ſecundum ſuam naturam. Sed contra. Perfectum ſecundum ſuam naturam eſt quod habet illud cuius ſua natura eſt capax. Sed quidquid habet totum illud cuius ſua natura eſt capax, poteſt remanere in eſſe, omni Dei conſervatione exteriori ceſſante. Ergo ſi creaturæ aliquæ ſunt perfectæ ſecundum ſuam naturam, poſſunt remanere in eſſe, Deo non conſervante. Probatio mediæ. Deus conſervando res, aliquid agit: propter quod dicitur Ioan. V. 17. *Pater meus uſque modo operatur, & ego operor*: ut dicit Auguſtinus X. ſuper Geneſ. ad litteram. Agente autem aliquid operante, effectus aliquid recipit. Ergo quamdiu Deus conſervat res, ſemper res conſervatæ aliquid a Deo recipiunt: quamdiu ergo res conſervatione indiget, nondum totum habet cuius eſt capax.

3. Præterea. Unumquodque non eſt perfectum, niſi perficiat hoc ad quod eſt. Sed principia ad hoc ſunt, ut rem in eſſe conſervent. Si ergo principia creata rerum non poſſunt rem in eſſe tenere, ſequitur ea eſſe imperfecta, & ita non eſſe Dei opera; quod eſt abſurdum.

4. Præterea. Deus eſt cauſa rerum, ſicut efficiens. Sed ceſſante actione cauſæ efficientis, remanet effectus, ſicut ceſſante actione ædificatoris remanet domus, & ceſſante actione ignis generantis, adhuc remanet ignis generatus. Ergo & ceſſante omni Dei actione, adhuc poſſunt creaturæ in eſſe remanere.

5. Sed dicebat, quod agentia inferiora ſunt cauſa fiendi, & non eſſendi: unde eſſe effectuum remanet, remota actione cauſarum fieri. Deus autem eſt cauſa rebus non ſolum fiendi, ſed eſſendi. Unde eſſe rerum remanere non poteſt, divina actione ceſſante. Sed contra. Omnis res generata habet eſſe per ſuam formam. Si ergo cauſæ inferiores generantes non ſunt cauſæ eſſendi, non erunt cauſæ formarum; & ita formæ quæ ſunt in materia, non ſunt a formis quæ ſunt in materia, ſecundum ſententiam Philoſophi, qui in VII. Metaph. (com. XXVIII.) dicit, quod forma quæ eſt in his carnibus, & oſſibus, eſt a forma quæ eſt in his carnibus, & oſſibus; ſed ſequitur quod formæ in materia ſint a formis ſine materia, ſecundum ſententiam Platonis, vel a datore formarum, ſecundum ſententiam Avicennæ (Lib. IX. Metaph. cap. IV. & V.).

6. Præterea. Ea quorum eſſe (*a*) eſt in fieri, non poſſunt remanere ceſſante actione agentis, ut patet de motu, & de agone, & ſimilibus; illa vero quorum eſſe eſt in facto eſſe, poſſunt remanere etiam agentibus remotis. Unde Auguſtinus dicit VIII. ſuper Geneſ. ad litteram (cap. XII.) *Præſente lumine non factus eſt aer lucidus, ſed fit: quia ſi factus eſſet, non fieret; ſed abſente lumine lucidus remaneret*. Multæ autem creaturæ ſunt quorum eſſe non eſt in fieri, ſed in facto eſſe, ut patet de Angelis, & de corporibus etiam omnibus. Ergo ceſſante actione Dei agentis, creaturæ poſſunt remanere in eſſe.

7. Præterea. Cauſæ inferiores generantes ſunt rebus generatis cauſæ eſſendi, ut ſupra probatum eſt; non tamen ſicut cauſæ principales & primæ, ſed ſicut cauſæ ſecundæ. Cauſa autem prima eſſendi, quæ Deus eſt, rebus generatis non dat principium eſſendi, niſi mediantibus cauſis ſecundis prædictis. Ergo nec permanentiam in eſſe, quia eadem res per idem habet eſſe, & in eſſe conſervatur. Sed eſſe generatorum conſervatur ex ipſis principiis eſſentialibus generatorum, ceſſantibus cauſis ſecundis agentibus. Ergo etiam ceſſante cauſa prima agente, quæ Deus eſt.

8. Præterea. Si res aliqua deficit eſſe, aut hoc eſt propter materiam, aut propter hoc quod eſt ex nihilo. Materia autem non eſt cauſa corruptionis, niſi ſecundum quod eſt ſubiecta contrarietati: non autem in omnibus creaturis eſt materia contrarietati ſubiecta.

(a) *Al.* ſunt.

by Google

cta. Ergo illa in quibus non eſt materia contrarietati ſubiecta, ſicut ſunt corpora cæleſtia, & Angeli, non poſſunt deficere ratione materiæ: nec iterum ratione eius quod ſunt ex nihilo, quia ex nihilo nihil ſequitur, & nihilum nihil agit, & ita non corrumpit. Ergo ceſſante omni actione divina, huiuſmodis res eſſe non deficerent.

9. Præterea. Forma incipit eſſe in materia in inſtanti quod eſt ultimum factionis, in quo res non eſt in fieri, ſed in facto eſſe. Sed ſecundum Avicennæ ſententiam (Lib. IX. Metaph. cap. IV. & V.) formæ rerum generatarum infunduntur in materiam ab intelligentia agente, quæ eſt datrix forma rum. Ergo illa intelligentia eſt cauſa eſſendi, non tantum fiendi; & ita per actionem eius res poſſunt conſervari in eſſe, etiam circumſcripta Dei conſervatione.

10. Præterea. Etiam forma ſubſtantialis eſt cauſa eſſendi. Si ergo cauſæ eſſendi ſunt quæ conſervant res in eſſe, ipſa forma rei ſufficit ad hoc quod res in eſſe conſervetur.

11. Præterea. Res conſervantur in eſſe per materiam, inquantum ſuſtinet formam. Sed materia ſecundum Philoſophum eſt ingenita, & incorruptibilis, & ita non eſt cauſata ab aliqua cauſa; & ſic remanet, omni actione cauſæ efficientis remota. Ergo adhuc res poterunt conſervari in eſſe ceſſante actione primæ cauſæ efficientis, ſcilicet Dei.

12. Præterea. Eccli. XXXIII. 15. dicitur: *Intuere in omnia opera Altiſſimi:* (a) *duo contra duo, unum contra unum*. Sed inter opera Altiſſimi invenitur aliquid quod indiget Dei conſervatione. Ergo etiam invenitur inter opera Dei eius oppoſitum, ſcilicet quod non indiget Dei conſervatione.

13. Præterea. Appetitus naturalis non poteſt eſſe caſſus, & vanus. Sed quælibet res naturaliter conſervationem ſui eſſe appetit. Poteſt ergo res per ſeipſam conſervari in eſſe: alias appetitus naturalis eſſet vanus.

14. Præterea. Auguſtinus dicit in Ench. (cap. X.) quod Deus fecit ſingula bona, ſimul autem omnia valde bona: propter quod dicitur Geneſ. 1. 31. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona*. Ipſa ergo creaturarum univerſitas eſt valde bona, & optima: optimi enim eſt optima adducere, ſecundum Platonem (in Timæo circa fin.) Sed melius eſt quod non indiget aliquo exteriori ad ſui conſervationem, eo quod indiget. Ergo univerſitas creaturarum non indiget aliquo exteriori conſervante.

15. Præterea. Beatitudo eſt aliquid creatum in natura beatorum. Sed beatitudo eſt ſtatus omnium bonorum congregatione perfectus, ut Boetius dicit in III. de Conſol. (proſa II.) quod non eſſet, niſi in ſe includeret ſui conſervationem, quod eſt unum de maxime bonis. Ergo aliquid creatum eſt quod per ſeipſum poteſt conſervari in eſſe.

16. Præterea. Dicit Auguſtinus (VII. de Civitate Dei cap. XXX.) quod Deus ita adminiſtrat res ſua providentia, quod tamen ſinit eas agere proprios motus. Sed proprius motus naturæ ex nihilo exiſtentis eſt ut in nihilum tendat. Ergo Dominus permittit naturam quæ eſt ex nihilo, in nihilum tendere. Non ergo conſervat res in eſſe.

17. Præterea. Recipiens quod eſt contrarium recepto, non conſervat receptum, ſed magis ipſum deſtruit. Videmus enim quod quæ recipiuntur ab agentibus naturalibus per violentiam in ſuis contrariis, remanent ad horam, ceſſante actione naturalium agentium; ſicut calor remanet in aqua calefacta, ceſſante actione ignis, ad horam. Effectus autem Dei non recipiuntur in aliquo contrario, ſed in nihilo: quia ipſe eſt auctor totius ſubſtantiæ rei. Ergo multo magis remanebunt divini effectus vel ad horam, divina actione ceſſante.

18. Præterea. Forma eſt principium cognoſcendi, operandi, & eſſendi. Sed forma abſque exteriori adminiculo poteſt eſſe operandi principium, & cognoſcendi. Ergo & eſſendi; & ita ceſſante omni Dei actione, res per formam poteſt conſervari in eſſe.

Sed contra eſt quod dicitur Heb. 1. 3. *Portans omnia verbo virtutis ſuæ:* ubi dicit Gloſſa (ord. ibi, & interlinealis.) „ Sicut ab „ eo creata ſunt, ita per eum immutabilia „ conſervantur. “

Præterea. Auguſtinus dicit IV. ſuper Geneſ. ad litt. (cap. XII.) *Creatoris potentia, & Omnipotentis virtus cauſa ſubſiſtendi eſt omni creaturæ: quæ virtus ab eis quæ creata ſunt regendis ſi aliquando ceſſaret, ſimul & illorum ceſſaret ſpecies, omniſque natura concideret*. Et infra: *Mundus nec in ictu oculi ſtare poterit, ſi ei Deus regimen ſuum ſubtraxerit*.

Præterea. Gregorius dicit (Lib. VI. Mor. cap.

(a) Vulgata: *duo & duo, & unum contra unum.*

Digitized by Google

cap. XVIII.) quod *omnia in nihilum decidereni , niſi ea manus Omnipotentis contineret .*

Præterea. In Lib. de cauſis (prop. IX.) dicitur: *Omnis intelligentiæ fixio*, ideſt permanentia , & eſſentia , *eſt per bonitatem , quæ eſt cauſa prima*. Multo ergo fortius aliæ creaturæ non figuntur in eſſe niſi per Deum.

Reſpondeo dicendum, quod abſque omni dubio concedendum eſt , quod res conſervantur in eſſe a Deo, & quod in momento in nihilum tedigerentur, cum a Deo deſererentur . Cuius ratio hinc accipi poteſt . Effectum enim a ſua cauſa dependere oportet . Hoc enim eſt de ratione effectus , & cauſæ ; quod quidem in cauſis formalibus , & materialibusmanifeſte apparet. Quocumque enim materiali , vel formali principio ſubtracto, res ſtatim eſſe deſinit , cum huiuſmodi principia intrent eſſentiam rei . Idem autem iudicium oportet eſſe de cauſis efficientibus, & formalibus , vel materialibus . Nam efficiens eſt cauſa rei ſecundum quod formam inducit, vel materiam diſponit. Unde eadem dependentia rei eſt ad efficiens, & ad materiam, & formam , cum per unum eorum ab altero dependeat . De finalibus autem cauſis oportet etiam idem eſſe iudicium quod de cauſa efficiente. Nam finis non eſt cauſa, niſi ſecundum quod movet efficientem ad agendum : non enim eſt primum in eſſe , ſed in intentione ſolum . Unde & ubi non eſt actio , non eſt cauſa finalis , ut patet in III. Metaph. (com. XII.) Secundum hoc ergo eſſe rei factæ dependet a cauſa efficiente ſecundum quod dependet ab ipſa forma rei factæ. Eſt autem aliquod efficiens a quo forma rei factæ non dependet per ſe, & ſecundum rationem formæ, ſed ſolum per accidens; ſicut forma ignis generati ab igne generante , per ſe quidem, & ſecundum rationem ſuæ ſpeciei non dependet , cum in ordine rerum eumdem gradum teneat, nec forma ignis aliter ſit in igne generato quam in generante; ſed diſtinguitur ab ea, ſolum diviſione materiali, prout ſcilicet eſt in alia materia . Unde cum igni generato ſua forma ſit ab aliqua cauſa, oportet ipſam formam dependere ab altiori principio, quod ſit cauſa ipſius formæ per ſe , & ſecundum propriam ſpeciei rationem . Cum autem eſſe formæ in materia, per ſe loquendo, nullum motum, vel mutationem implicet, niſi forte per accidens ; omne autem corpus non agat niſi motum, ut Philoſophus probat ; neceſſe eſt quod principium ex quo per ſe dependet forma , ſit aliquod principium incorporeum : per actionem enim alicuius principii dependet effectus a cauſa agente. Et ſi aliquod principium corporeum eſt per aliquem modum cauſa formæ, hoc habet inquantum agit virtute principii incorporei , quaſi eius inſtrumentum: quod quidem neceſſarium eſt ad hoc quod forma eſſe incipiat , inquantum forma non incipit eſſe niſi in materia: non enim materia quocumque modo ſe habens poteſt ſubeſſe formæ , quia proprium actum in propria materia oportet eſſe. Cum ergo eſt materia in diſpoſitione , quæ non competit formæ alicui , non poteſt a principio incorporeo , a quo forma dependet per ſe , eam conſequi immediate: unde oportet quod ſit aliquid tranſmutans materiam : & hoc eſt aliquid agens corporeum , cuius eſt agere movendo . Et hoc quidem agit in virtute principii incorporei , & eius actio determinatur ad hanc formam , ſecundum quod talis forma eſt in eo actu (ſicut in agentibus univocis) vel virtute , ſicut in agentibus æquivocis . Sic igitur huiuſmodi inferiora agentia corporalia , non ſunt formarum principia in rebus factis, niſi quantum poteſt ſe extendere cauſalitas tranſmutationis ; cum non agant niſi tranſmutando , ut dictum eſt (quæſt. III. art. 7. & 8.) hoc autem eſt inquantum diſponunt materiam, & educunt formam de potentia materiæ. Quantum igitur ad hoc, formæ generatorum dependent a generantibus naturalibus quod educuntur de potentia materiæ , non autem quantum ad eſſe abſolutum . Unde & remota actione generantis , ceſſat eductio formarum de potentia in actum , quod eſt fieri generatorum ; non autem ceſſant ipſæ formæ , ſecundum quas generata habent eſſe. Et inde eſt quod eſſe rerum generatarum manet, ſed non fieri, ceſſante actione generantis. Si quæ autem formæ ſunt non in materia, ut ſunt ſubſtantiæ intellectuales , vel in materia nullo modo indiſpoſita ad formam, ut eſt in corporibus cæleſtibus, in quibus non ſunt contrariæ diſpoſitiones ; harum principium eſſe non poteſt niſi agens incorporeum, quod non agit per motum: nec dependent ab aliquo ſecundum fieri a quo non dependeant ſecundum eſſe . Sicut igitur ceſſante actione cauſæ efficientis, quæ agit per motum , in ipſo inſtanti ceſſat fieri rerum generatarum ; ita ceſſante actione agentis incorporei , ceſſat ipſum eſſe rerum ab eo creatarum . Hoc autem agens incorporeum , a quo omnia creantur,

& cor-

Digitized by Google

& corporalia, & incorporalia, Deus eſt, ſicut in alia quæſtione (III. art. 5. 6. & 8.) oſtenſum eſt, a quo non ſolum ſunt formæ rerum, ſed etiam materiæ. Et quantum ad propoſitum non differt utrum immediate, vel quodam ordine, ut quidam Philoſophi poſuerunt. Unde ſequitur quod divina operatione ceſſante, omnes res eodem momento in nihilum deciderent, ſicut auctoritatibus eſt probatum in argumentis Sed contra.

Ad primum ergo dicendum, quod creaturæ Dei ſunt perfectæ in ſua natura, & in ſuo ordine; ſed inter alia quæ ad earum perfectionem requiruntur, hoc etiam eſt quod a Deo contineantur in eſſe.

Ad ſecundum dicendum, quod Deus non alia operatione producit res in eſſe, & eas in eſſe conſervat. Ipſum enim eſſe rerum permanentium non eſt (*a*) diviſibile niſi per accidens, prout alicui motui ſubiacet; ſecundum ſe autem eſt in inſtanti. Unde operatio Dei, quæ eſt per ſe cauſa quod res ſit, non eſt alia ſecundum quod facit principium eſſendi, & eſſendi continuationem.

Ad tertium dicendum, quod quamdiu principia eſſentialia rerum ſunt, tamdiu res conſervantur in eſſe; ſed & ipſa rerum principia eſſe deſinerent, divina actione ceſſante.

Ad quartum dicendum, quod huiuſmodi inferiora agentia ſunt cauſa rerum quantum ad earum fieri, non quantum ad eſſe rerum per ſe loquendo; Deus autem per ſe eſt cauſa eſſendi: & ideo non eſt ſimile. Unde Auguſtinus dicit IV. ſuper Geneſ. ad litter. (cap. XII. ante med.) *Non enim ſicut ſtructuram cum fabricaverit quis abſcedit, atque illo ceſſante, (b) & abſcedente ſtat opus eius; ita mundus vel in ictu oculi ſtare poterit, ſi ei Deus regimen ſuum ſubtraxerit.*

Ad quintum dicendum, quod (*c*) cum agentia corporalia non (*d*) agant niſi tranſmutando; nihil autem tranſmutetur, niſi ratione materiæ; cauſalitas agentium corporalium non poteſt ſe extendere niſi ad ea quæ aliquo modo ſunt in materia. Et quia Platonici, & Avicenna non ponebant formas de potentia materiæ educi, ideo cogebantur dicere, quod agentia naturalia diſponebant tantum materiam; inductio autem formæ erat a principio ſeparato. Si autem ponamus formas ſubſtantiales educi de potentia materiæ, ſecundum ſententiam Ariſtotelis, agentia naturalia non ſolum erunt cauſæ diſpoſitionum materiæ, ſed etiam formarum ſubſtantialium, quantum ad hoc dumtaxat quod de potentia educuntur in actum, ut dictum eſt (quæſt. III. art. 9. & 11.) & per conſequens ſunt eſſendi principia quantum ad inchoationem ad eſſe, & non quantum ad ipſum eſſe abſolute.

Ad ſextum dicendum, quod formarum quæ incipiunt actu eſſe in materia per actionem corporalis agentis, quædam producuntur ſecundum perfectam rationem ſpeciei, & ſecundum perfectum eſſe in materia, ſicut & forma generantis, eo quod in materia non remanent contraria principia; & huiuſmodi formæ remanent poſt actionem generantis, uſque ad tempus corruptionis. Quædam vero formæ producuntur quidem ſecundum perfectam rationem ſpeciei, non autem ſecundum perfectum eſſe in materia: ſicut calor qui eſt in aqua calefacta, habet perfectam ſpeciem caloris, non tamen perfectum eſſe, quod eſt ex applicatione formæ ad materiam, eo quod in materia remanet forma contraria tali qualitati. Et huiuſmodi formæ poſſunt (*e*) ad modicum remanere poſt actionem agentis; ſed prohibentur diu permanere a contrario principio, quod eſt in materia. Quædam vero producuntur in materia & ſecundum imperfectam ſpeciem, & ſecundum imperfectum eſſe, ſicut lumen in aere a corpore lucido. Non enim lumen eſt in aere, ſicut quædam forma naturalis perfecta, prout eſt in corpore lucido, ſed magis per modum intentionis. Unde ſicut ſimilitudo hominis non manet in ſpeculo, niſi quamdiu eſt oppoſitum homini; ita nec lumen in aere, niſi apud præſentiam corporis lucidi: huiuſmodi enim intentiones dependent a formis naturalibus corporum per ſe, & non ſolum per accidens; & ideo eſſe eorum non manet ceſſante actione agentium. Huiuſmodi ergo propter imperfectionem ſui eſſe, dicuntur eſſe in fieri; ſed creaturæ perfectæ non dicuntur eſſe in fieri propter ſui eſſe imperfectionem, quamvis actio Dei earum factoris indeficienter permaneat.

Ad ſeptimum dicendum, quod actio corporalis agentis non ſe extendit ultra motum: & ideo eſt inſtrumentum primi agentis in eductione formarum de potentia in actum, quæ eſt per motum; non autem in conſervatione earum, niſi quatenus ex ali-

quo

(a) *Al.* indiviſibile. (b) *Al.* & abſcondente. (c) *Al. deeſt* cum. (d) *Al.* agunt, *& infra* tranſmutatur: (e) *Al.* ad modum.

quo motu diſpoſitiones in materia retinentur, quibus materia ſit propria formæ: ſic enim per motum corporum cæleſtium inferiora conſervantur in eſſe.

Ad octavum dicendum, quod creatura deficeret divina actione ceſſante, non propter contrarium quod ſit in materia, quia ipſum etiam cum materia ceſſaret; ſed propter hoc quod creatura eſt ex nihilo; non propter hoc quod nihilum aliquid ageret ad corruptionem, ſed non ageret ad conſervationem.

Ad nonum dicendum, quod ipſe dator formarum ſi ponatur aliquid aliud præter Deum, ſecundum ſententiam Avicennæ oportet quod & ipſum deficeret ceſſante actione Dei, quæ eſt ſua cauſa.

Ad decimum dicendum, quod etiam prædicta actione ceſſante, forma deficeret: unde non poſſet eſſe eſſendi principium.

Ad decimumprimum dicendum, quod materia dicitur ingenita, quia non procedit in eſſe per generationem: ex hoc tamen non removetur quin a Deo ſit; cum omne imperfectum oporteat a perfecto originem trahere.

Ad decimumſecundum dicendum, quod non oportet inter opera Dei, uno contradictorio oppoſitorum invento, aliud inveniri (ſic enim eſset inter ea aliquid increatum, cum ſit ibi aliquid creatum) quamvis hoc verum ſit de aliis oppoſitis. Ea vero de quibus eſt obiectio, ſunt contradictorie oppoſita: unde ratio non ſequitur.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet quælibet res naturaliter appetat ſui conſervationem, non tamen quod a ſe conſervetur, ſed a ſua cauſa.

Ad decimumquartum dicendum, quod univerſitas creaturarum non eſt optima ſimpliciter, ſed in genere creatorum: unde nihil prohibet ea aliquid melius eſse.

Ad decimumquintum dicendum, quod inter bona quorum congregatione ſtatus beatitudinis perficitur, principium eſt coniunctio ad ſuam cauſam; cum ipſa Dei fruitio ſit creaturæ rationalis beatitudo.

Ad decimumſextum dicendum, quod tendere in nihilum non eſt proprie motus naturæ, qui ſemper eſt in bonum; ſed eſt ipſius defectus: unde ratio falſum ſupponebat.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod illius impreſſionis violentæ agens violentum eſt cauſa ſecundum fieri, & non ſimpliciter ſecundum eſse, ut ex dictis patet (in ſolut. ad 6. argum.) unde ceſsante actione agentis, poteſt ad tempus remanere, ſed non diu propter eius imperfectionem.

Ad decimumoctavum dicendum, quod ſicut forma non poteſt eſse principium eſſendi, niſi aliquo priori principio præſuppoſito; ita nec operandi, cum Deus in qualibet re operetur, ut in alia quæſtione (III. arg. 6.) oſtenſum eſt; nec etiam cognoſcendi, cum omnis cognitio a lumine increato derivetur.

ARTICULUS II.

Utrum Deus poſſit alicui creaturæ communicare quod per ſe in eſſe conſervetur abſque Deo.

SEcundo quæritur, utrum Deus poſſit alicui creaturæ communicare quod per ſe in eſſe conſervetur abſque Deo. Et videtur quod ſic. Creare enim eſt maius quam per ſe in eſſe conſervari. Sed creare potuit creaturæ communicari, ut Magiſter dicit in V. diſt. IV. Sentent. Ergo & per ſe in eſſe conſervari.

2. Præterea. Plus eſt in poteſtate rerum, & Dei, quam in poteſtate intellectus noſtri. Sed intellectus noſter poteſt intelligere creaturam abſque Deo. Ergo multo fortius Deus poteſt creaturæ dare ut per ſe conſervetur in eſſe.

3. Præterea. Aliqua creatura eſt ad imaginem Dei, ut patet Geneſis 1. Sed ſecundum Hilarium (in Libro de Synodis) imago eſt *rei ad rem coæquandam indiſcreta & unita ſimilitudo*; & ſic imago adæquare poteſt id cuius eſt imago. Cum ergo Deus nullo exteriori conſervante indigeat, videtur quod hoc potuit creaturæ communicare.

4. Præterea. Quanto agens eſt perfectius, tanto poteſt perfectiorem effectum producere. Sed agentia naturalia poſſunt effectus facere qui conſerventur in eſſe ſine agentibus. Ergo multo fortius Deus poteſt hoc facere.

Sed contra. Deus non poteſt aliquid facere in diminutionem ſuæ auctoritatis. Hoc autem ſuo dominio præiudicaret, ſi aliquid abſque ipſius conſervatione poſſet eſſe. Ergo Deus hoc facere non poteſt.

Reſpondeo dicendum, quod ad omnipotentiam Dei non pertinet quod poſſit facere duo contradictoria eſſe ſimul. In hoc autem quod dicitur quod Deus faciat aliquid quod eius conſervatione non indigeat, contradictio implicatur. Iam enim oſtenſum eſt quod omnis effectus a ſua cauſa dependet, ſecundum

dum

dum quod eſt eius cauſa. In hoc ergo quod dicitur, quod Dei conſervatione non indigeat, ponitur non eſſe creatum a Deo: in hoc quod dicitur, quod Deus faciat ipſum, ponitur eſſe creatum. Sicut ergo contradictionem implicaret, Deum facere aliquid quod non eſſet creatum ab eo; ita ſi quis diceret Deum facere aliquid quod eius conſervatione non indigeret. Unde utrumque pari ratione Deus non poteſt.

Ad primum ergo dicendum, quod cum creare ſit aliquid cauſare; non indigere autem alterius conſervatione, non ſit niſi eius quod cauſam non habet; manifeſtum eſt quod maius eſt non indigere conſervari ab alio quam creare; ſicut maius eſt cauſam non habere quam cauſam eſſe: licet & hoc non ſit uſquequaque verum, quod creare creaturæ ſit communicabile, ſecundum quod eſt actus primi agentis, ut in alia quæſtione (III.) dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis intellectus poſſit intelligere creaturam, non intelligendo Deum, non tamen poteſt intelligere creaturam non conſervari in eſſe a Deo: hoc enim implicat contradictionem, ſicut & creaturam non eſſe creatam a Deo, ut dictum eſt (quæſt. III. art. 5.)

Ad tertium dicendum, quod æqualitas non eſt de ratione imaginis abſolute, ſed perfectæ; qualis Dei imago non eſt creatura, ſed Filius: unde ratio non ſequitur.

Ad quartum dicendum, quod reſponſio patet per ea quæ dicta ſunt in præcedenti.

ARTICULUS III.

Utrum Deus poſſit creaturam in nihilum redigere.

Tertio quæritur, utrum Deus poſſit creaturam in nihilum redigere. Et videtur quod non. Dicit enim Auguſtinus in Lib. LXXXIII. quæſtionum (quæſt. II. in med.) quod Deus non eſt cauſa tendendi in non eſſe. Hoc autem eſſet, ſi creaturam annihilaret. Ergo Deus non poteſt creaturam in nihilum redigere.

2. Præterea. Creaturæ corruptibiles, quæ inter ceteras ſunt debilioris eſſe, non deſinunt eſſe niſi per actionem alicuius cauſæ agentis, ſicut ignis corrumpitur aliquo contrario agente in ipſum. Multo minus igitur aliæ creaturæ poſſunt deſinere niſi per aliquam actionem. Si ergo Deus aliquam creaturam annihilaret, hoc non fieret niſi per aliquam actionem. Per actionem autem hoc fieri eſt impoſſibile. Nam omnis actio ſic ut eſt ab ente actu, ita in ens actu terminatur, cum oporteat factum eſſe ſimile facienti. Actio autem qua aliquid ens actu conſtituitur, non omnino in nihilum redigit. Ergo Deus non poteſt aliquid annihilare.

3. Præterea. Omne quod eſt per accidens, reducitur ad id quod eſt per ſe. Sed a nulla cauſa agente eſt defectus, & corruptio niſi per accidens, cum nihil operetur niſi intendens ad bonum, ut Dionyſius dicit IV. cap. de div. Nomin. unde & ignis corrumpens aquam, non intendit privationem formæ aquæ, ſed formam propriam in materiam introducere. Ergo non poteſt ab aliquo agente cauſari aliquis defectus, quin ſimul aliqua perfectio conſtituatur. Ubi autem aliqua perfectio conſtituitur, ibi non eſt annihilatio. Ergo Deus non poteſt aliquid annihilare.

4. Præterea. Nihil agit niſi propter finem. Finis enim eſt quod movet efficientem. Finis autem divinæ actionis eſt eius bonitas: quod quidem eſſe poteſt in rerum productione, per quam res ſimilitudines divinæ bonitatis conſequuntur; non autem in annihilatione, per quam annihilatum omnino a Dei ſimilitudine recederet. Ergo Deus non poteſt aliquid annihilare.

5. Præterea. Manente cauſa, neceſſe eſt permanere cauſatum. Si enim non eſt neceſſe, poſſibile erit cauſatum eſſe, & non eſſe, poſita cauſa; & ſic indigebitur alio, quo cauſatum ad eſſe determinetur; & ita cauſa ſufficiens non erit ad eſſe cauſati. Sed Deus eſt ſufficiens cauſa rerum. Ergo Deo manente neceſſe eſt res in eſſe manere. Sed Deus non poteſt facere quin ipſe in eſſe maneat. Ergo non poteſt creaturas reducere in non eſſe.

6. Sed dicebatur, quod Deus non erit cauſa in actu, cum creaturæ erunt annihilatæ. Sed contra. Divina actio eſt eius eſſe: unde & Auguſtinus (Lib. I. de Doct. chriſt. cap. XXXII.) vult quod inquantum Deus eſt, nos ſimus. Suum autem eſſe numquam ei advenit. Ergo numquam deſinit eſſe in ſua actione; & ita ſemper erit cauſa in actu.

7. Præterea. Deus non poteſt facere contra communes animi conceptiones, ſicut quod totum non ſit maius ſua parte. Communis autem animi conceptio eſt apud ſapientes, animas rationales perpetuas eſſe. Ergo Deus non poteſt facere quod in nihilum redigantur.

8. Præterea. Commentator dicit in XI. Metaphyſ. (in Lib. ſuo XI. qui eſt ſuper XII. Ariſtot. com. xli.) quod id quod eſt in ſe poſſibile eſſe, & non eſse, non poteſt neceſſitatem eſsendi ab alio acquirere. Quæcumque ergo creaturæ habent neceſsitatem eſsendi, in eis non eſt poſsibilitas ad eſse, & non eſse. Huiuſmodi autem ſunt omnia incorruptibilia, ut ſunt ſubſtantiæ incorporeæ, & corpora cæleſtia. Ergo omnibus his non eſt poſsibilitas ad non eſse. Si ergo ſibi relinquantur, divina actione ſubtracta, non deficient in non eſse; & ſic Deus non videtur quod poſſit ea annihilare.

9. Præterea. Quod recipitur in aliquo, non tollit potentiam recipientis; ſed poteſt eam perficere. Si ergo aliquid ſit poſſibilitatem habens ad non eſse, nihil in eo receptum hanc poſſibilitatem ei auferre poterit. Ergo quod eſt in ſe poſſibile non eſſe, non poterit ab aliquo neceſſitatem eſſendi acquirere.

10. Præterea. Ea ſecundum quæ aliqua genere diverſificantur, ſunt de eſsentia rei: nam genus pars definitionis eſt. Secundum autem corruptibile, & incorruptibile aliqua genere differunt, ut patet in X. Metaph. (textu com. xxvi.) Ergo ſempiternitas, & incorruptibilitas eſt de eſsentia rei. Deus autem non poteſt alicui rei auferre quod eſt de eſsentia eius: non enim poteſt facere quod homo exiſtens homo, non ſit animal. Ergo non poteſt rebus incorruptibilibus ſempiternitatem auferre; & ita non poteſt ea ad nihilum redigere.

11. Præterea. Corruptibile numquam poteſt mutari, ut ſiat incorruptibile ſecundum ſuam naturam: nam incorruptibilitas corporum reſurgentium non eſt naturæ, ſed gloriæ: & hoc ideo eſt, quia corruptibile, & incorruptibile differunt genere, ut dictum eſt. Si autem quod eſt in ſe poſſibile non eſse, ab aliquo neceſſitatem eſsendi poſset acquirere, corruptibile poſset in incorruptibilitatem mutari. Ergo impoſſibile eſt eſse aliquid quod in ſe ſit poſſibile non eſse, & acquirat neceſſitatem ab alio; & ſic idem quod prius.

12. Præterea. Si creaturæ non habent neceſſitatem, niſi ſecundum quod dependent a Deo, a Deo autem dependent ſecundum quod Deus eſt earum cauſa; non habebunt neceſſitatem niſi per modum qui competit cauſalitati, qua Deus eorum cauſa eſt. Deus autem eſt rerum cauſa non per neceſſitatem, ſed per voluntatem, ut eſt in alia quæſtione (111. art. 15.) oſtenſum. Sic ergo erit neceſſitas in rebus ſicut in his quæ a voluntate cauſantur. Ea autem quæ ſunt a voluntate, non ſimpliciter, & abſolute ſunt neceſsaria, ſed ſolum neceſſitate conditionata, eo quod voluntas non neceſsario determinatur ad unum effectum. Ergo ſequitur quod in rebus nihil eſt neceſsarium abſolute, ſed ſolum ſub conditione; ſicut eſt neceſse Sortem moveri, ſi currit; vel ambulare, ſi vult, nullo impedimento exiſtente. Ex quo videtur ſequi quod nihil ſit in creaturis ſimpliciter incorruptibile, ſed omnia ſint corruptibilia; quod eſt inconveniens.

13. Præterea. Sicut Deus eſt ſummum bonum, ita eſt perfectiſſimum ens. Sed inquantum eſt ſummum bonum, ei convenit quod non poſſit eſse cauſa mali culpæ. Ergo inquantum eſt perfectiſſimum ens, non ei competit quod poſſit eſse cauſa annihilationis rerum.

14. Præterea. Auguſtinus dicit (Enchiridii cap. xi.) quod Deus eſt adeo bonus quod numquam permitteret aliquid mali fieri, niſi eſset adeo potens quod de quolibet malo poſset elicere aliquod bonum. Sed ſi creaturæ annihilarentur, nullum bonum inde eliceretur. Ergo Deus non poteſt hoc permittere quod creaturæ in nihilum decidant.

15. Præterea. Non minor diſtantia eſt in nihilum de ente, quam de nihilo in eſse. Sed reducere aliquid de nihilo in eſse, eſt potentiæ infinitæ propter diſtantiam infinitam. Ergo reducere de eſse in nihil, non eſt niſi potentiæ infinitæ. Nulla autem creatura habet potentiam infinitam. Ergo ſubtracta actione Creatoris, creatura non poterit in nihilum reduci. Quo quidem ſolo modo dicebatur Deus res poſse annihilare, ſcilicet per ſuæ actionis ſubtractionem. Nullo ergo modo Deus poteſt creaturas in nihilum redigere.

Sed contra eſt quod Origenes dicit in Periarchon: *Quod datum eſt, auferri, atque recedere poteſt*. Sed eſse, datum eſt creaturæ a Deo. Ergo poteſt auferri; & ſic Deus poteſt creaturas in nihilum redigere.

Præterea. Illud quod dependet ex ſimplici Dei voluntate, poteſt etiam Deo volente ceſsare. Sed totum eſse creaturæ dependet ex ſimplici Dei voluntate; cum Deus per ſuam voluntatem ſit cauſa rerum, & non per naturæ neceſſitatem. Ergo Deo volente poſsunt creaturæ in nihilum redigi.

Præterea. Deus non eſt plus debitor creaturis

turis poſtquam eſse inceperunt , quam antequam eſse inciperent . Sed antequam creaturæ inciperent , abſque omni præiudicio ſuæ bonitatis poterat ceſsare ab hoc quod eſse creaturis communicaret : qnia ſua bonitas in nullo a creaturis dependet. Ergo Deus poteſt abſque præiudicio ſuæ bonitatis ſuam actionem a rebus creatis ſubtrahere : quo poſito in nihilum deciderent , ut in præcedenti articulo oſtenſum eſt . Poteſt ergo Deus res annihilare.

Præterea. Eadem actione Deus res in eſſe produxit , & eas in eſse conſervat, ut ſupra oſtenſum eſt . Sed Deus potuit res in eſse non producere . Ergo eadem ratione poteſt eas in eſse non conſervare ; & ſic poteſt eas annihilare.

Reſpondeo dicendum , quod in rebus a Deo factis dicitur aliquid eſse poſſibile dupliciter . Uno modo per potentiam agentis tantum ; ſicut antequam mundus fieret, poſſibile fuit mundum fore non per potentiam creaturæ , quæ nulla erat ; ſed ſolum per potentiam Dei, qui mundnm in eſse producere poterat. Alio modo per potentiam quæ eſt in rebus factis ; ſicut poſſibile eſt corpus compoſitum corrumpi. Si ergo loquamur de poſſibilitate ad non eſse ex parte rerum factarum, dupliciter circa hoc aliqui opinati ſunt. Avicenna namque poſuit (Lib VIII. Metaph. cap. VI.) quod qualibet res præter Deum habebat in ſe poſſibilitatem ad eſse, & non eſse. Cum enim eſse ſit præter eſſentiam cuiuslibet rei creatæ , ipſa natura rei creatæ per ſe conſiderata poſſibilis eſt ad eſse ; neceſſitatem vero eſsendi non habet niſi ab alio, cuius natura eſt ſuum eſse, & per conſequens eſt per ſe neceſse eſse , & hoc Deus eſt . Commentator vero in XI. Metaph. (text. XLI.) & in Libro de ſubſtantia orbis, contrarium ponit, ſcilicet quod quædam res creatæ ſunt , in quarum natura non eſt poſſibilitas ad non eſse : quia quod in ſua natura habet poſſibilitatem ad non eſse, non poteſt ab extrinſeco acquirere ſempiternitatem, ut ſcilicet ſit per naturam ſuam ſempiternum. Et hæc quidem poſitio videtur rationabilior. Potentia enim ad eſse, & non eſse, non convenit alicui niſi ratione materiæ , quæ eſt pura potentia. Materia etiam, cum non poſſit eſse ſine forma , non poteſt eſse in potentia ad non eſse , niſi quatenus exiſtens ſub una forma , eſt in potentia ad aliam formam . Dupliciter ergo poteſt contingere quod in natura alicuius rei non ſit poſſibilitas ad non eſse . Uno modo per hoc quod res illa ſit forma tantum ſubſiſtens in eſse ſuo , ſicut ſubſtantiæ incorporeæ, quæ ſunt penitus immateriales. Si enim forma ex hoc quod ineſt materiæ, eſt principium eſsendi in rebus materialibus, nec res materialis poteſt non eſse niſi per ſeparationem formæ ; ubi ipſa forma in eſse ſuo ſubſiſtit, nullo modo poterit non eſse; ſicut nec eſse poteſt a ſeipſo ſeparari . Alio modo per hoc quod in materia non ſit potentia ad aliam formam , ſed tota materiæ poſſibilitas ad unam formam terminetur ; ſicut eſt in corporibus cæleſtibus, in quibus non eſt formarum contrarietas . Illæ ergo ſolæ res in ſua natura poſſibilitatem habent ad non eſse , in quibus eſt materia contrarietati ſubiecta. Aliis vero rebus ſecundum ſuam naturam competit neceſſitas eſsendi, poſſibilitate non eſsendi ab earum natura ſublata . Nec tamen per hoc removetur quin neceſſitas eſsendi ſit eis a Deo : quia unum neceſsarium alterius cauſa eſse poteſt , ut dicitur in V. Metaphyſic. (comm. VI.) Ipſius enim naturæ creatæ, cui competit ſempiternitas, cauſa eſt Deus. In illis etiam rebus in quibus eſt poſsibilitas ad non eſse , materia permanet ; formæ vero ſicut ex potentia materiæ educuntur in actum in rerum generatione , ita in corruptione de actu reducuntur in hoc quod ſint in potentia. Unde relinquitur quod in tota natura creata non eſt aliqua potentia , per quam ſit aliquid poſſibile tendere in nihilum. Si autem recurramus ad potentiam Dei facientis , ſic conſiderandum eſt , quod dupliciter dicitur aliquid Deo eſse impoſsibile . Uno modo quod eſt ſecundum ſe impoſsibile, qnia non natum eſt alicui potentiæ ſubiici; ſicut ſunt illa quæ contradictionem implicant . Alio modo ex eo quod eſt neceſsitas ad oppoſitum : quod quidem dupliciter contingit in aliquo agente . Uno modo ex parte potentiæ activæ naturalis, quæ terminatur ad unum tantum, ſicut potentia calidi ad calefaciendum; & hoc modo Deus Pater neceſſario generat Filium, & non poteſt non generare . Alio modo ex parte finis ultimi , in quem quælibet res de neceſsitate tendit; ſicut & homo de neceſsitate vult beatitudinem, & impoſsibile eſt eum velle miſeriam : & ſimiliter Deus vult de neceſsitate ſuam bonitatem, & impoſsibile eſt eum velle illa cum quibus ſua bonitas eſse non poteſt; ſicut dicimus , quod impoſsibile eſt Deum mentiri, aut velle mentiri. Creaturas autem

ſimpliciter non eſſe, non eſt in ſe impoſſibile quaſi contradictionem implicans; alias ab æterno fuiſſent. Et hoc ideo eſt, quia non ſunt ſuum eſſe; ut ſic cum dicitur, Creatura non eſt omnino, oppoſitum prædicati includatur in definitione, ut ſi dicatur, Homo non eſt animal rationale: huiuſmodi enim contradictionem implicant, & ſunt ſecundum ſe impoſsibilia. Similiter Deus non producit creaturas ex neceſsitate naturæ, ut ſic potentia Dei determinetur ad eſſe creaturæ, ut in alia quæſtione (III. art. XI.) eſt probatum. Similiter etiam nec bonitas Dei a creaturis dependet, ut ſine creaturis eſſe non poſsit: quia per creaturas nihil bonitati divinæ adiungitur. Relinquitur ergo quod non eſt impoſsibile Deum res ad non eſſe reducere; cum non ſit neceſſarium eum rebus eſſe præbere, niſi ex ſuppoſitione ſuæ ordinationis, & præſcientiæ: quia ſic ordinavit, & præſcivit, ut res in perpetuum in eſſe teneret.

Ad primum ergo dicendum, quod ſi creaturas Deus in nihilum redigeret, non eſſet cauſa tendendi in non eſſe: hoc enim non contingeret per hoc quod ipſe cauſaret non eſſe in rebus, ſed per hoc quod deſineret rebus dare eſſe.

Ad ſecundum dicendum, quod res corruptibiles deſinunt eſse per hoc quod earum materia aliam formam recipit, cum qua forma prior ſtare non poteſt: & ideo ad earum corruptionem requiritur actio alicuius agentis, per quam forma nova educatur de potentia in actum. Sed ſi Deus res in nihilum redigeret, non eſſet ibi neceſſaria aliqua actio, ſed ſolum hoc quod deſiſteret ab actione qua rebus tribuit eſse; ſicut abſentia actionis ſolis illuminantis cauſat lucis privationem in aere.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, ſi Deus agendo, res annihilare poſset: quod quidem non eſt; ſed magis ab actione deſiſtendo, ut dictum eſt.

Ad quartum dicendum, quod ubi non eſt actio, non eſt neceſſarium finem requirere. Sed quia ipſum deſiſtere ab actione non poteſt eſſe in Deo, niſi per ſuam voluntatem, quæ non eſt niſi finis, poſſet in ipſa annihilatione rerum finis aliquis inveniri; ut ſicut in productione rerum, finis eſt manifeſtatio copiæ divinæ bonitatis; ita in rerum annihilatione finis eſſe poteſt ſufficientia ſuæ bonitatis; quæ in tantum eſt ſibi ſufficiens, ut nullo exteriori indigeat.

Ad quintum dicendum, quod effectus a cauſa ſequitur, & eſt ſecundum modum cauſæ: unde effectus voluntatem conſequentes, tunc a voluntate procedunt, quando voluntas ſtatuit eſse procedendum; non autem de neceſsitate quando voluntas eſt. Et ideo quia creaturæ procedunt a Deo per voluntatem, tunc eſse habent cum Deus vult eas eſse; non de neceſsitate, quandocumque Dei voluntas eſt: alias ab æterno fuiſſent.

Ad ſextum dicendum, quod in actione Dei, qua res producit, duo eſt conſiderare; ſcilicet ipſam ſubſtantiam operationis, & ordinem ad effectum. Subſtantia quidem operationis, cum ſit divina eſsentia, æterna eſt, nec poteſt non eſſe; ordo autem ad effectum, dependet ex voluntate divina: ex qualibet enim actione facientis non ſequitur effectus niſi ſecundum exigentiam principii actionis, ſecundum enim modum caloris ignis calefacit. Unde cum principium factorum a Deo, ſit voluntas; ſecundum hoc in actione divina eſt ordo ad effectum, prout voluntas determinat. Et ideo quamvis actio Dei ceſſare non poſsit ſecundum ſuam ſubſtantiam; ordo tamen ad effectum ceſſare poſſet, ſi Deus vellet.

Ad ſeptimum dicendum, quod communis animi conceptio dicitur illa cuius oppoſitum contradictionem includit; ſicut omne totum eſt maius ſua parte, quia non eſſe maius ſua parte eſt contra rationem totius. Sic autem animam rationalem non eſſe, non eſt communis animi conceptio, ut ex dictis patet; ſed naturam animæ rationalis non eſſe corruptibilem, hæc eſt communis animi conceptio. Si autem Deus animam rationalem in nihilum redigeret, hoc non eſset per aliquam potentiam ad non eſse, quæ ſit in natura animæ rationalis, ut dictum eſt.

Ad octavum dicendum, quod illud in cuius natura eſt poſsibilitas ad non eſſe, non recipit neceſsitatem eſsendi ab alio, ita quod ei (a) competat ſecundum naturam: quia hoc implicaret contradictionem, ſcilicet quod natura poſset non eſse, & quod haberet neceſsitatem eſsendi: ſed quod habeat incorruptibilitatem ex gratia, vel gloria, hoc non prohibetur. Sicut corpus Adæ fuit quodammodo incorruptibile per gratiam innocentiæ, & corpora reſurgentium erunt incorruptibilia per gloriam, per virtutem animæ ſuo principio adhærentis. Non tamen removetur quin ipſa natura in qua non eſt poſsi-

(a) *Al.* non competat.

poſsibilitas ad non eſſe, habeat neceſsitatem eſſendi ab alio; cum quidquid perfectionis habet, ſit ei ab alio: unde ceſſante actione ſuæ cauſæ deficeret, non propter potentiam ad non eſse quæ in ipſo ſit, ſed propter poteſtatem quæ eſt in Deo ad non dandum eſſe.

Ad nonum dicendum, quod in illis quæ ſunt per naturam incorruptibilia, non præintelligitur potentia ad non eſſe, quæ tollatur per aliquid a Deo receptum, ſecundum quod obiectio procedebat: & hoc ex dictis patet. Sed in illis quæ ſunt incorruptibilia per gratiam, ſubeſt poſsibilitas ad non eſse in ipſa natura; quæ tamen totaliter reprimitur per gratiam ex virtute Dei.

Ad decimum dicendum, quod ſi Deus creaturas incorruptibiles in nihilum redigeret, ab earum conſervatione ceſsando, non propter hoc ſempiternitatem a natura ſepararet, quaſi remaneret natura non ſempiterna; ſed tota natura deficeret influxu cauſæ ceſſante.

Ad decimumprimum dicendum, quod corruptibile per naturam non poteſt mutari, ut fiat per naturam incorruptibile, nec e converſo; quamvis illud quod eſt per naturam corruptibile, poſsit per gloriam ſupervenientem perpetuum fieri. Non tamen ex hoc oportet ponere aliqua corruptibilia fieri per naturam incorruptibilia: quia eſse deſinerent cauſa non ceſſante.

Ad decimumſecundum dicendum, quod licet creaturæ incorruptibiles ex Dei voluntate dependeant, quæ poteſt eis eſse præbere, & non præbere; conſequuntur tamen ex divina voluntate abſolutam neceſsitatem eſſendi, inquantum in tali natura cauſantur, in qua non ſit poſsibilitas ad non eſse: talia enim ſunt cuncta creata, qualia Deus eſse ea voluit, ut Hilarius dicit in Lib. de Synodis.

Ad decimumtertium dicendum, quod Deus licet poſsit creaturas redigere in nihilum, non tamen poteſt facere quod eis manentibus ipſe non ſit earum cauſa: eſt autem earum cauſa & ſicut efficiens, & ſicut finis. Sicut ergo Deus non poteſt facere quod creatura in eſse manens ab eo non ſit, ita non poteſt facere quod ad eius bonitatem non ordinetur. Unde, cum malum culpæ privet ordinem qui eſt in ipſum ſicut in finem, eo quod eſt averſio ab incommutabili bono; Deus non poteſt eſse cauſa mali culpæ, quamvis poſsit eſse cauſa annihilationis, omnino a conſervatione ceſsando.

Ad decimumquartum dicendum, quod Auguſtinus loquitur de malo culpæ: & ſi loqueretur etiam de malo pœnæ, annihilatio tamen rerum nullum malum eſt: quia omne malum fundatur in bono, cum ſit privatio, ut Auguſtinus dicit (Enchir. cap. XI.) Unde ſicut ante rerum creationem malum non erat, ita nec malum eſset, ſi omnia Deus annihilaret.

Ad decimumquintum dicendum, quod in nulla creatura eſt virtus quæ poſsit vel de nihilo aliquid facere, vel aliquid in nihilum redigere. Quod autem creaturæ in nihilum redigerentur divina conſervatione ceſsante, hoc non eſset per aliquam actionem creaturæ, ſed per eius defectum, ut ex prædictis patet.

ARTICULUS IV.

Utrum aliqua creatura in nihilum ſit redigenda, vel in nihilum redigatur.

I. P. quæſt. CIV. *art.* 5. *& de veritate quæſt.* V. *art.* 2. *ad* 6.

QUarto quæritur, utrum aliqua creatura in nihilum ſit redigenda, vel etiam in nihilum redigatur. Et videtur quod ſic. Sicut enim potentia finita non poteſt movere tempore infinito, ita nec per potentiam finitam poteſt aliquid eſse tempore infinito. Sed omnis potentia corporis eſt finita, ut probatur in VIII. Phyſ. (com. lxxix. & lxxx.) Ergo in nullo corpore eſt potentia, ut poſsit durare tempore infinito. Quædam autem corpora ſunt quæ non poſsunt corrumpi, eo quod non habent contrarium, ſicut corpora cæleſtia. Ergo neceſse eſt quod quandoque in nihilum redigantur.

2. Præterea. Illud quod eſt propter aliquem finem adipiſcendum, habito fine, ulterius eo non indigetur; ſicut patet de navi, quæ neceſsaria eſt mare tranſeuntibus, non autem iam tranſito mari. Sed creatura corporalis creata eſt propter ſpiritualem, ut per eam iuverur ad ſuum finem conſequendum. Cum ergo creatura ſpiritualis erit in ſuo fine ultimo conſtituta, corporali ulterius non indigebit. Cum ergo nihil ſit ſuperfluum in operibus Dei, videtur quod in ultimo rerum fine omnis creatura corporalis deficiet.

3. Præterea. Nihil quod eſt per accidens, eſt infinitum. Sed eſse eſt cuilibet creaturæ per accidens, ut Avicenna dicit (Lib. VIII. Met. cap. IV.) unde & Hilarius in Lib. de Trin. (Lib. VII. non longe a princ.) Deum a crea-

a creatura diſtinguens dicit: *Eſſe non eſt accidens Deo*. Ergo nulla creatura in infinitum durabit; & ſic omnes creaturæ quandoque deficient.

4. Præterea. Finis debet reſpondere principio. Sed creaturæ principium ſumpſerunt poſtquam nihil erat præter Deum. Ergo adhuc creaturæ reducentur in finem, quod omnino nihil erit.

5. Præterea. Quod non habet virtutem ut ſit ſemper, non poteſt in perpetuum durare. Sed illud quod non ſemper fuit, non habet virtutem ut ſit ſemper. Ergo quod non ſemper fuit, non poteſt in perpetuum durare. Sed creaturæ non ſemper fuerunt. Ergo non poſſunt in perpetuum durare; & ſic quandoque in nihilum redigentur.

6. Præterea. Iuſtitia requirit hoc, ut propter ingratitudinem aliquis beneficio accepto vel ſuſcepto privetur. Sed per peccatum mortale homo ingratus eſt inventus. Ergo iuſtitia hoc exigit ut omnibus beneficiis Dei privetur, inter quæ etiam eſt ipſum eſſe. Iudicium autem Dei de peccatoribus erit iuſtum, ſecundum Apoſtolum Roman. II. Ergo in nihilum redigentur.

7. Præterea. Ad hoc eſt quod dicitur Ierem. x. 24. *Corripe me Domine; verumtamen in iudicio, & non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me*.

8. Sed diceretur, quod Deus ſemper punit citra condignum propter miſericordiam, quæ in Dei iudicio iuſtitiæ admiſcetur; & ſic Deus non totaliter peccatores a participatione ſuorum beneficiorum excludet. Sed contra. In hoc homini miſericordia non præſtatur quod ſibi detur aliquid quod melius eſset ei non habere. Sed damnato in inferno melius eſset non eſse quam ſic eſse; quod patet per id quod dicitur Matth. XXVI. 24. de Iuda: (a) *Melius erat ei, ſi non fuiſſet homo ille*. Ergo ad miſericordiam Dei non pertinet quod damnatos conſervet in eſſe.

9. Præterea. Illa quæ non habent materiam partem ſui, corrumpuntur omnino, ideſt totaliter, cum eſse deſinunt, ut dicitur in III. Metaphyſic. ſicut ſunt accidentia. Hæc autem frequenter eſſe deſinunt. Ergo aliqua in nihilum rediguntur.

10. Præterea. Philoſophus in VI. Phyſic. (com. VI.) argumentatur, quod ſi continuum eſt ex indiviſibilibus, neceſse eſt quod indiviſibilia dividantur. Ex quo poteſt accipi quod unumquodque reſolvitur in ea ex quibus eſt. Sed omnes creaturæ ſunt ex nihilo. Ergo omnes in nihilum quandoque redigentur.

11. Præterea. II. Petr. III. 10. dicitur: *Cæli magno impetu tranſient*. Sed non poſſunt tranſire per corruptionem in aliquod aliud corpus, cum non habeant contrarium. Ergo tranſibunt in nihilum.

12. Præterea. Ad idem eſt quod dicitur in Pſalm. CI. 26. *Opera manuum tuarum ſunt cæli: ipſi peribunt*: & Luc. XXI. 33. dicitur: *Cælum, & terra tranſibunt*.

Sed contra eſt quod dicitur Eccle. I. 4. *Terra autem in æternum ſtat*. Præterea Eccle. III. 14. dicitur: *Didici, quod omnia opera quæ fecit Deus, perſeverent in æternum*. Ergo creaturæ in nihilum non redigentur.

Reſpondeo dicendum, quod univerſitas creaturarum numquam in nihilum redigetur. Et quamvis creaturæ corruptibiles non ſemper fuerint, in perpetuum tamen ſecundum ſuam ſubſtantiam durabunt; licet a quibuſdam poſitum fuerit, quod omnes creaturæ corruptibiles in ultima rerum conſummatione deficient in non eſſe: quod quidem Origeni aſcribitur; qui tamen hoc non videtur dicere, niſi aliorum opinionem recitando. Huius tamen rationem ſumere poſſumus ex duobus. Primo quidem ex divina voluntate, ex qua creaturarum eſſe dependet. Voluntas enim Dei, quamvis abſolute conſiderata, ad oppoſita ſe in creaturis habeat, eo quod non magis ad unum quam ad alterum obligatur; ex ſuppoſitione tamen facta aliquam neceſſitatem habet. Sicut enim in creaturis aliquid quod ſe ad oppoſita habet, neceſsarium creditur poſitione aliqua facta, ut Sortem poſsibile eſt ſedere, & non ſedere; neceſſarium tamen eſt eum ſedere, cum ſedet: ita voluntas divina, quæ quantum eſt de ſe poteſt velle aliquid, & eius oppoſitum, ut Petrum ſalvare, vel non, non poteſt velle Petrum non ſalvare, dum vult Petrum ſalvare. Et quia eius voluntas immutabilis eſt, ſi ponitur aliquando eum aliquid velle, neceſsarium eſt ex ſuppoſitione illud eum ſemper velle, licet non ſit neceſsarium ut velit quod ſit ſemper, quod vult eſse aliquando. Quicumque autem vult aliquid propter ſe ipſum, vult ut illud ſit ſemper ex hoc ipſo quod illud propter ſe vult. Quod enim aliquis vult quandoque eſse, & poſtmodum non eſse, vult eſse ut aliquid aliud perficiat; quo perfecto

(a) Al. Vulgata. *Bonum erat ei, ſi natus non fuiſſet*.

ſecto eo non indiget quod propter illud perficiendum volebat. Deus autem creaturarum univerſitatem vult propter ſeipſam, licet & propter ſeipſum eam velit eſſe: hæc enim duo non repugnant. Vult enim Deus ut creaturæ ſint propter eius bonitatem, ut eam ſcilicet ſuo modo imitentur, & repræſentent: quod quidem faciunt inquantum ab ea eſſe habent, & in ſuis naturis ſubſiſtunt. Unde idem eſt dictu, quod Deus omnia propter ſeipſum fecit (quod dicitur Prover. xvi. 4. *Univerſa propter ſemetipſum operatus eſt Dominus*) & quod creaturas fecerit propter earum eſſe, quod dicitur Sapien. 1. 14. *Creavit enim Deus ut eſſent omnia*. Unde ex hoc ipſo quod Deus creaturas instituit, patet quod voluit eas ſemper durare; cuius oppoſitum propter eius immobilitatem numquam continget. Secundo ex ipſa rerum natura: ſic enim Deus unamquamque naturam inſtituit, ut ei non auferat ſuam proprietatem: unde dicitur Rom. xi. in Gloſſa (ordinaria ad illa verba, *Contra naturam inſertus es*) quod Deus, qui eſt naturarum conditor, contra naturas non agit, etſi aliquando in argumentum fidei in rebus creatis aliquid ſupra naturam operetur. Rerum autem immaterialium, quæ contrarietate carent, proprietas naturalis eſt earum ſempiternitas: quia in eis non eſt potentia ad non eſse, ut ſupra oſtenſum eſt. Unde ſicut igni non aufert naturalem inclinationem, qua ſurſum tendit; ita non aufert rebus prædictis ſempiternitatem, ut eas in nihilum redigat.

Ad primum ergo dicendum, ſecundum Commentatorem XI. Metaph. (com. xli.) quod licet omnis potentia quæ eſt in corpore, ſit finita, non tamen oportet quod in quolibet corpore ſit potentia finita ad eſſe: quia in corporibus incorruptibilibus per naturam, non eſt potentia ad eſse, nec finita, nec infinita, ſed ad moveri tantum. Sed hæc ſolutio non videtur valere: quia potentia ad eſſe non ſolum accipitur ſecundum modum potentiæ paſſivæ, quæ eſt ex parte materiæ, ſed etiam ſecundum modum potentiæ activæ, quæ eſt ex parte formæ, quæ in rebus incorruptibilibus deeſſe non poteſt. Nam quantum unicuique ineſt de forma, tantum ineſt ei de virtute eſſendi: unde & in I. cæli & mundi Philoſophus vult quod quædam habeant virtutem, & potentiam ut ſemper ſint. Et ideo aliter dicendum, quod ex infinitate temporis non oſtenditur habere infinitatem niſi illud quod tempore menſuratur vel per ſe, ſicut motus, vel per accidens, ſicut eſse rerum quæ motui ſubiacent, quæ aliqua periodo motus durant, ultra quam durare non poſſunt. Eſſe autem corporis cæleſtis nullo modo attingitur nec a tempore, nec a motu, cum ſit omnino invariabile. Unde ex hoc quod cælum eſt tempore infinito, eſſe eius nullam infinitatem habet, ſicut omnino extra continuitatem temporis exiſtens: propter quod a Theologis dicitur menſurari ævo. Unde non requiritur in cælo aliqua virtus infinita ad hoc quod ſit ſemper.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut una pars exercitus ordinatur & ad aliam, & ad ducem; ita corporalis creatura ordinatur & ad perfectionem ſpiritualis creaturæ iuvandam, & ad divinam bonitatem repræſentandam; quod ſemper faciet, licet primum ceſset.

Ad tertium dicendum, quod eſse non dicitur accidens, quod ſit in genere accidentis, ſi loquamur de eſse ſubſtantiæ (eſt enim actus eſſentiæ) ſed per quamdam ſimilitudinem: quia non eſt pars eſsentiæ, ſicut nec accidens. Si tamen eſset in genere accidentis, nihil prohiberet quin in infinitum duraret: per ſe enim accidentia ex neceſsitate ſuis ſubſtantiis inſunt: unde & nihil prohibet ea in perpetuum ineſſe. Sed accidentia quæ per accidens inſunt ſubiectis, nullo modo in perpetuum durant ſecundum naturam. Huiuſmodi autem eſse non poteſt ipſum eſse rei ſubſtantiale, cum ſit eſsentiæ actus.

Ad quartum dicendum, quod antequam res eſsent, non erat aliqua natura, cuius proprietas eſset ipſa ſempiternitas, ſicut eſt aliqua natura rebus iam creatis. Et præterea hoc ipſum potuit eſse ad aliquam perfectionem creaturæ ſpiritualis, quod res non ſemper fuerint: quia per hoc Deus expreſſe rerum cauſa oſtenditur. Nulla autem utilitas ſequeretur, ſi omnia in nihilum redigerentur. Et ideo non eſt ſimile de principio, & fine.

Ad quintum dicendum, quod illa quæ ſemper durabunt, habent virtutem ut ſint ſemper: hanc tamen virtutem non ſemper habuerunt, & ideo non ſemper fuerunt.

Ad ſextum dicendum, quod licet Deus de iuſtitia creaturæ contra ſe peccanti poſset eſſe ſubtrahere, & eam in nihilum redigere; tamen convenientior iuſtitia eſt ut eam in eſse reſervet ad pœnam: & hoc propter duo. Primo quia illa iuſtitia non haberet aliquid miſericordiæ admixtum; cum nihil remaneret, cui poſſet miſericordia adhiberi:

dici-

dicitur autem in Pſal. XXIV. 10. quod *univerſæ viæ Domini miſericordia , & veritas* . Secundo quia iſta iuſtitia congruentius reſpondet culpæ in duobus. In uno quidem , quia in culpa voluntas contra Deum agit , non autem natura, quæ ordinem ſibi a Deo inditum ſervat: & ideo talis debet eſſe pœna quæ voluntatem affligat, naturæ nocendo, qua voluntas abutitur . Si autem creatura omnino in nihilum redigeretur , eſset tantum nocumentum naturæ , & non afflictio voluntatis. In altero vero , quia cum in peccato duo ſint , ſcilicet averſio ab incommutabili bono , & converſio ad bonum commutabile , converſio poſt ſe averſionem trahit: nullus enim peccans intendit a Deo averti , ſed quærit frui temporali bono , cum quo ſimul Deo frui non poteſt . Unde cum pœna damni averſioni culpæ reſpondeat, converſioni vero eius pœna ſenſus pro actuali culpa , conveniens eſt ut pœna damni non ſit ſine pœna ſenſus . Si autem in nihilum creatura redigeretur ; eſſet quidem pœna damni æterna, ſed non remaneret pœna ſenſus.

Ad ſeptimum dicundum , quod iudicium de quo Propheta mentionem facit , prædictam (*a*) conſecutionem , congruentiam , vel operationem pœnæ ad culpam importat. Furor enim a quo liberari petit, miſericordiæ temperamentum excludit.

Ad octavum dicendum, quod aliquid dicitur melius vel propter præſentiam magis boni , & ſic melius eſt damnato eſſe quam non eſse; vel propter abſentiam mali, quia etiam carere malo, in rationem boni cadit, ſecundum Philoſophum in V. Ethic. (cap. VIII. circa med.) Et ſecundum hoc intelligitur verbum Domini inductum.

Ad nonum dicendum , quod formæ , & accidentia etſi non habeant materiam partem ſui ex qua ſint , habent tamen materiam in qua ſunt , & de cuius potentia educuntur : unde & cum eſse deſinunt, non omnino annihilantur, ſed remanent in potentia materiæ, ſicut prius.

Ad undecimum, quod ſicut creaturæ ſunt ex nihilo , ita in nihilum ſunt redigibiles, ſi Deo placeret.

Ad undecimum , & duodecimum dicendum , quod auctoritates illæ non ſunt intelligendæ hoc modo quod ſubſtantia mundi pereat, ſed figura, ut Apoſtolus dicit I. ad Corinth. VII.

ARTICULUS V.

Utrum motus cæli quandoque deficiat.

Quinto quæritur, utrum motus cæli quandoque deficiat. Et videtur quod non. Dicitur enim Geneſ. VIII. 22. *Cunctis diebus terræ , ſementis, & meſſis , frigus , & æſtus, hiems, & æſtas, nox, & dies non requieſcent*. Hæc autem omnia ex motu cæli proveniunt . Ergo motus cæli non requieſcet quamdiu terra erit. *Terra autem in æternum ſtat*, ut dicitur Eccle. I. 4. Ergo & motus cæli in æternum erit.

2. Sed diceretur, quod intelligitur de terra prout ſervit homini ſecundum præſentem ſtatum, quo per ſeminationem , & meſsem homo fructus ex ea colligit ad ſuſtentationem vitæ animalis ; non autem prout terra ſerviet homini iam glorificato , in æternum durans ad maiorem bonorum iucunditatem. Sed contra dicitur Ierem. XXXI. 35. *Hæc dicit Dominus , qui dat ſolem in lumine diei, ordinem lunæ , & ſtellarum in lumine noctis, qui turbat mare, & ſonant fluctus eius : Dominus exercituum nomen eius . Si defecerint leges iſtæ coram me, tunc & ſemen Iſrael deficiet, ut non ſit coram me gens ſemper* . Non autem intelligitur de Iſrael carnali, qui iam per ſui diſperſionem gens dici non poteſt. Unde oportet quod intelligatur de Iſrael ſpirituali , qui tunc maxime coram Deo gens erit , cum per eſsentiam Deum videbit. Ergo in ſtatu beatitudinis leges præmiſsæ , quæ motum cæli ſequuntur, non ceſsabunt ; & ſic neque per conſequens motus cæli.

3. Præterea. Quæcumque neceſſitatem ex priori neceſsario habent, ſunt neceſsaria abſolute , ut patet per Philoſophum in II. Phyſic. ſicut mors animalis, quæ neceſsaria eſt propter materiæ neceſsitatem. Operariones autem rerum incorruptibilium , inter quas motum cæli oportet ponere, ſunt propter ſubſtantias eorum quotum ſunt operationes , & ſic neceſſitatem ex priori habere videntur; cum e converſo ſit in corruptibilibus , quorum ſubſtantiæ ſunt propter earum operationes : unde ex poſteriori neceſſitatem habent, ut Commentator ibidem dicit . Ergo motus cæli neceſſitate abſoluta neceſsarius eſt, & ita numquam ceſsabit.

4. Præterea. Finis motus cæli eſt ut cælum per motum aſſimiletur Deo , inquantum

(a) *Al.* conſervationem.

Digitized by Google

tum exit de potentia in actum per ſituum renovationem, quos ſucceſſive actualiter acquirit: unumquodque enim ſecundum hoc Deo, qui eſt purus actus, aſſimilatur quod actu eſt. Iſte autem finis ceſſaret ceſſante motu. Cum motus ergo non ceſſet niſi obtento fine propter quem eſt, numquam motus cæli ceſſabit.

5. Sed dicebatur, quod motus cæli non eſt propter hunc finem, ſed ad complendum numerum electorum; quo completo motus cæli quieſcet. Sed contra. Nihil eſt propter vilius ſe, eo quod finis eſt nobilior his quæ ſunt ad finem, cum finis ſit cauſa bonitatis in his quæ ſunt ad finem. Sed cælum, cum ſit incorruptibile, eſt nobilius quam generabilia, & corruptibilia. Ergo non poteſt dici, quod motus cæli ſit propter aliquam generationem in iſtis inferioribus, per quam tamen numerus electorum poſſet compleri.

6. Sed dicebatur, quod motus cæli non eſt propter generationem electorum, ſicut propter generalem finem, ſed ſicut propter finem ſecundarium. Sed contra. Habito fine ſecundario, non quieſcit quod propter finem motus movetur. Si ergo generatio per quam completur numerus electorum, eſt ſecundarius finis motus cæli, eo habito non quieſcet adhuc cælum.

7. Præterea. Omne quod eſt in potentia, eſt imperfectum, niſi ad actum reducatur. Deus autem in mundi conſummatione non dimittet aliquid imperfectum. Cum ergo potentia quæ eſt in cælo ad *ubi*, non reducatur in actum niſi per motum, videtur quod motus cæli etiam in mundi conſummatione non quieſcet.

8. Præterea. Si cauſæ alicuius effectus ſunt incorruptibiles, & ſemper eodem modo ſe habentes, & effectus ipſe eſt ſempiternus. Sed omnes cauſæ motus cæli ſunt incorruptibiles, & ſemper eodem modo ſe habentes; ſive accipiamus cauſam moventem, ſive ipſum mobile. Ergo motus cæli in ſempiternum durabit.

9. Præterea. Illud quod eſt ſempiternitatis ſuſceptivum, numquam a Deo ſua ſempiternitate privabitur, ut patet in Angelo, anima rationali, & ſubſtantia cæli. Sed motus cæli eſt ſuſceptivus ſempiternitatis (ſolum enim motum circularem contingit eſſe perpetuum, ut probatur in VIII. Phyſ. com. lxxiii. & lxxiv.) ergo motus cæli in perpetuum durabit, ſicut & alia quæ nata ſunt eſſe ſempiterna.

10. Præterea. Si motus cæli quieſcet, aut quieſcet in inſtanti, aut in tempore. Si in inſtanti, continget ſimul idem quieſcere, & moveri: quia cum in toto tempore præcedenti moveretur, oportet dicere, quod in quolibet ipſius temporis, in quo natum eſt moveri cælum, moveretur. In inſtanti autem ſignato, in quo datum eſt cælum quieſcere, natum eſt cælum moveri, cum motus, & quies circa idem ſint: hoc autem inſtans eſt aliquid temporis præcedentis, cum ſit terminus eius. Ergo in eo movetur. Et datum erat quod in eo quieſcebat. Ergo ſimul in eodem inſtanti quieſcet, & movebitur; quod eſt impoſſibile. Si autem quieſcit in tempore; ergo tempus erit poſt motum cæli. Sed tempus non eſt ſine motu cæli. Ergo motus cæli erit poſtquam eſſe deſierit; quod eſt impoſſibile.

11. Præterea. Si motus cæli aliquando deficiat, oportet quod tempus deficiat, quod eſt numerus eius, ut patet in IV. Phyſic. (com. ci.) Sed impoſſibile eſt tempus deficere. Ergo impoſſibile eſt motum cæli deficere. Probatio mediæ. Omne quod ſemper eſt in ſui principio, & ſui fine, numquam cœpit eſſe, nec umquam deficiet, eo quod unumquodque eſt poſt ſuum principium, & ante finem ſuum. Sed nihil eſt accipere temporis, niſi inſtans quod eſt principium futuri, & finis præteriti; & ſic tempus ſemper eſt in ſui principio, & fine. Ergo tempus numquam deficiet.

12. Præterea. Motus cæli eſt naturalis cælo, ſicut & motus gravium, & levium eſt eis naturalis, ut patet in I. Cæli, & mun. (com. lxxviii. & ſequen.) Hoc autem differt, quod corpora elementaria non moventur naturaliter, niſi cum ſunt extra ſuum *ubi*, cælum autem movetur etiam in ſuo *ubi* exiſtens: ex quibus accipi poteſt quod ſicut ſe habet corpus elementare ad motum ſuum naturalem, cum eſt extra ſuum *ubi* ita ſe habet cælum ad motum ſuum naturalem, cum eſt in ſuo *ubi*. Corpus enim elementare, cum eſt extra ſuum *ubi*, non quieſcit, niſi per violentiam. Ergo & cælum non poteſt quieſcere, niſi quies ſit violenta: quod quidem eſt inconveniens. Cum enim nullum violentum poſſit eſſe perpetuum, ſequeretur quod illa quies cæli non eſſe perpetua; ſed quandoque iterum cælum moveri inciperet; quod eſt fabuloſum. Ergo non eſt dicendum, quod motus cæli aliquando quieſcat.

13. Præterea. Eorum quæ ſibi ſuccedunt, oportet eſſe aliquem ordinem, & proportionem. Finiti autem ad infinitum non eſt aliqua proportio. Ergo inconvenienter dicitur,

tur, quod cælum finito tempore ſit motum, & poſtmodum infinito tempore quieſcat; quod tamen oportet dicere, ſi motus cæli incepit, & finietur, & numquam reincipiat.

14. Præterea. Quanto aliquid Deo aſſimilatur ſecundum nobiliorem actum, tanto nobilior eſt aſſimilatio; ſicut nobilior eſt aſſimilatio hominis ad Deum quæ eſt ſecundum animam rationalem, quam animalis bruti, quæ eſt ſecundum animam ſenſibilem. Actus autem ſecundus, nobilior eſt quam actus primus, ſicut conſideratio quam ſcientia. Ergo aſſimilatio qua cælum aſſimilatur Deo ſecundum actum ſecundum, qui eſt cauſare inferiora, eſt nobilior quam aſſimilatio ſecundum claritatem, quæ eſt actus primus. Si ergo in mundi conſummatione partes principales mundi meliorabuntur, videtur quod cælum non deſinet moveri, aliqua maiori claritate repletum.

15. Præterea. Magnitudo, & motus, & tempus ſe conſequuntur quantum ad diviſionem, & finitatem, vel infinitatem, ut probatur in VI. Phyſ. (text. xviii. xxxvii. xxxviii. & xxxix.) Sed in magnitudine circulari non eſt principium, neque finis. Ergo nec in motu circulari poterit eſse aliquis finis; & ſic cum motus cæli ſit circularis, videtur quod numquam finietur.

16. Sed dicebat, quod licet motus circularis numquam ſecundum ſuam naturam finiatur, tamen divina voluntate finietur. Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit II. ſuper Geneſ. ad litt. (circa princ.) *Cum de mundi inſtitutione agitur, non quæritur quid Deus poſſit facere, ſed quod rerum natura patiatur ut fiat.* Conſummatio autem mundi, eius inſtitutioni reſpondet, ſicut finis principio. Ergo nec in his quæ pertinent ad finem mundi, recurrendum eſt ad Dei voluntatem, ſed ad rerum naturam.

17. Præterea. Sol per ſuam præſentiam lumen, & diem in iſtis inferioribus cauſat, per abſentiam vero tenebras, & noctem. Sed non poteſt eſse ſol præſens utrique hemiſphærio, niſi per motum. Ergo ſi motus cæli quieſcat, ſemper ſua præſentia in una parte mundi cauſabit diem, & in alia noctem, cui ſol ſemper erit abſens; & ſic illa pars non erit meliorata, ſed deteriorata in mundi conſummatione.

18. Præterea. Illud quod æqualiter ſe habet ad duo, aut utrique adhæret, aut neutri. Sed ſol æqualiter ſe habet quantum eſt de ſua natura ad quodlibet *ubi* cæli. Ergo vel erit in quolibet, aut in nullo. Sed non poteſt eſse in nullo: quia omne corpus ſenſibile alicubi eſt. Ergo oportet quod ſit in quolibet. Sed hoc non poteſt eſse, niſi per motus ſucceſſionem. Ergo ſemper movebitur.

19. Præterea. In mundi conſummatione a nullo tolletur ſua perfectio quod tunc remanebit: quia res quæ remanebunt, in illo ſtatu non deteriorabuntur, ſed meliorabuntur. Motus autem eſt perfectio ipſius cæli: quod patet ex hoc quia motus eſt entelechia mobilis inquantum huiuſmodi, ut dicitur in II. Phyſ. (text. xvi.) & iterum ut dicitur in II. cæli & mundi (text. lxvi.) cælum per motum perfectam bonitatem conſequitur. Ergo in mundi conſummatione cælum motu non carebit.

20. Præterea. Corpus aliquid numquam attinget ad gradum naturæ ſpiritualis. Hoc autem ad naturam ſpiritualem pertinet quod bonitatem perfectam ſine motu habeat, ut patet in II. cæli & mundi (a text. lxii. uſque ad lxvi.) Numquam ergo cælum, ſi moveri deſinat, perfectam bonitatem habebit; quod eſt contra rationem conſummationis mundi.

21. Præterea. Nihil tollitur niſi per ſuum contrarium. Motui autem cæli nihil eſt contrarium, ut probatur in I. cæli & mundi (text. x. & xv.) Ergo motus cæli numquam quieſcet.

Sed contra eſt quod dicitur Apoc. x. 5. *Angelus quem vidi ſtantem ſuper mare, & ſuper terram, levavit manum ſuam, & iuravit per viventem in ſæcula ſæculorum, quia tempus amplius non erit.* Tempus autem erit quamdiu motus cæli erit. Ergo motus cæli aliquando eſse deſinet.

Præterea. Dicitur Iob xiv. 12. *Homo, cum dormierit, non reſurget; donec atteratur cælum, non evigilabit, neque conſurget de ſomno ſuo.* Cælum autem non poteſt intelligi quod atteratur ſecundum ſubſtantiam: quia ſemper remanebit, ut prius probatum eſt. Ergo quando reſurrectio mortuorum erit, cælum atteretur quantum ad motum, qui ceſſabit.

Præterea. Rom. viii. ſuper illud, *Omnis creatura ingemiſcit, & parturit uſque ad huc,* dicit Gloſsa Ambroſii (Ambroſiaſtri.) „ Omnia elementa cum labore ſua explent „ officia, ſicut ſol, & luna non ſine labo- „ re ſtatuta ſibi implent ſpatia; quod eſt „ cauſa noſtri: unde quieſcent nobis aſ- „ ſumptis. “ Ergo in reſurrectione ſanctorum motus corporum cæleſtium quieſcent.

Præterea. Iſidorus dicit in Lib. creaturarum.

Digitized by Google

rarum : *Poſt iudicium ſol laboris ſui mercedem recipiet , & non veniet ad occaſum nec ſol, nec luna:* quod non poteſt eſſe, ſi cælum moveatur . Ergo tunc cælum non movebitur.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum documenta ſanctorum ponimus motum cæli quandoque ceſſaturum; quamvis hoc magis fide teneatur quam ratione demonſtrari poſſit. Ut autem manifeſtum eſſe poſſit in quo huius quæſtionis pendeat difficultas , attendendum eſt, quod motus cæli non hoc modo eſt naturalis cæleſti corpori ſicut motus elementaris corporis eſt ſibi naturalis : habet enim huiuſmodi motus in mobili principium, non ſolum materiale, & receptivum, ſed etiam formale, & activum . Formam enim ipſius elementaris corporis ſequitur talis motus , ſicut & aliæ naturales proprietates ex eſſentialibus principiis conſequuntur : unde in eis generans dicitur eſſe movens , inquantum dat formam , quam conſequitur motus : ſic autem in corpore cæleſti dici non poteſt . Cum enim natura ſemper in unum tendat determinate, non ſe habens ad multa, impoſſibile eſt quod aliqua natura inclinet ad motum ſecundum ſeipſum : eo quod in quolibet motu deformitas quædam eſt , inquantum non eodem modo ſe habet quod movetur; uniformitas vero mobilis eſt contra motus rationem . Unde natura numquam inclinat ad motum propter movere , ſed propter aliquid determinatum quod ex motu conſequitur, ſicut natura gravis inclinat ad quietem in medio, & per conſequens inclinat ad motum qui eſt deorſum , ſecundum quod tali motu in talem locum pervenitur. Cælum autem non pervenit ſuo motu in aliquod *ubi*, ad quod per ſuam naturam inclinetur : quia quodlibet *ubi* eſt principium , & finis motus : unde non poteſt eſſe ſuus motus naturalis quaſi ſequens aliquam inclinationem naturalis virtutis inhærentis , ſicut ſurſum ferri eſt motus naturalis ignis. Dicitur autem motus circularis eſſe naturalis cælo , inquantum in ſua natura habet aptitudinem ad talem motum, & ſic in ſeipſo habet principium talis motus paſſivum ; activum autem principium motus eſt aliqua ſubſtantia ſeparata , ut Deus, vel intelligentia, vel anima, ut quidam ponunt : quantum enim ad præſentem quæſtionem nihil differt . Ratio ergo permanentiæ motus non poteſt ſumi ex natura aliqua cæleſtis corporis, ex qua tantum eſt aptitudo ad motum; ſed oportet eam ſumere ex principio activo ſeparato . Et quia agens omne propter finem agit, oportet conſiderare quis eſt finis motus cæli : ſi namque fini eius congruat quod motus aliquando terminetur, cælum quandoque quieſcet; ſi autem fini eius non competat quies, motus eius erit ſempiternus : non enim poteſt eſse quod motus deficiat ex mutatione cauſæ moventis , cum voluntas Dei ſit immutabilis, ſicut etiam natura, & per eam immobilitatem conſequantur, ſi quæ ſunt cauſæ mediæ moventes . In hac autem conſideratione tria oportet vitare : quorum primum eſt , ne dicamus cælum moveri propter ipſum motum ; ſicut dicebatur cælum eſse propter ipſum eſse in quo Deo aſsimilatur . Motus enim ex ipſa ſui ratione repugnat, ne poſſit poni finis , eo quod motus eſt in aliud tendens : unde non habet rationem finis, ſed magis eius quod eſt ad finem. Cui etiam atteſtatur, quod eſt actus imperfectus , ut dicitur in III. de Anima (com. liv.) & III. Phyſic. (com. xv.) Finis autem eſt ultima perfectio. Secundum eſt, ut non ponatur motus cæli eſse propter aliquid vilius : nam cum finis ſit unde ratio ſumitur , oportet finem præeminere his quæ ſunt ad finem. Poteſt autem contingere quod vilior ſit terminus operationis rei nobilioris ; non autem ut ſit finis intentionis ; ſicut ſecuritas ruſtici eſt terminus quidam, ad quem operatio Regis gubernantis terminatur : non tamen regimen Regis eſt ordinatum ad huius ruſtici ſecuritatem ſicut in finem; ſed in aliquid melius, ſcilicet in bonum commune . Unde non poteſt dici , quod generatio iſtorum inferiorum ſit finis motus cæli , etſi ſit effectus vel terminus : quia & cælum his inferioribus præeminet , & motus eius motibus, & mutationibus horum . Tertium eſt , ut non ponatur finis motus cæli aliquid infinitum : quia, ut dicitur in II. Metaphyſ. (text. VIII.) qui ponit infinitum in cauſa finali , deſtruit finem , & naturam boni . Pertingere enim quod infinitum eſt, impoſsibile eſt . Nihil autem movetur ad id quod impoſsibile eſt ipſum conſequi , ut dicitur in I. cæli , & mundi . Unde non poteſt dici , quod finis motus cæli ſit ut conſequatur in actu , niſi ad quod eſt in potentia; licet hoc Avicenna dicere videatur . Hoc enim impoſsibile eſt conſequi, cum infinitum ſit: quia dum in uno *ubi* ſit in actu, erit in potentia ad aliud *ubi*, in quo prius actu exiſtebat. (*a*) Oportet ergo finem motus cæli ponere ali-

(*a*) *Al.* Debet.

Digitized by Google

quid quod cælum per motum conſequi poſſit, qund ſit aliud a motu, & eo nobilius. Hoc autem dupliciter poteſt poni. Uno modo ut ponatur finis motus cæli aliquid in ipſo cælo, quod ſimul cum motu exiſtit: & ſecundum hoc a quibuſdam Philnſophis ponitur, quod ſimilitudo ad Deum in cauſando eſt finis motus cæli; quod quidem fit ipſo motu durante: unde ſecundum hoc non convenit quod motus cæli deficiat: quia deficiente mntu, finis ex motu proveniens ceſſaret. Alio modo poteſt poni finis motus cæli aliquid extra cælum, ad quod pervenitur per motum cæli; quo ceſſante illud poteſt remanere: & hæc eſt nnſtra poſitio. Ponimus enim quod motus cæli eſt propter implendum numerum electnrum. Anima namque rationalis quolibet corpore nnbilior eſt, & ipſo cælo. Unde nullum eſt inconveniens, ſi ponatur finis motus cæli multiplicatio rationalium animarum: non autem in infinitum, quia hoc per mntum cæli provenire non poſſet; & ſic moveretur ad aliquid qund conſequi non pnteſt: unde relinquitur quod determinata multitudo animarum rationalium ſit finis motus cæli. Unde ea habita mntus cæli ceſſabit. Licet autem utraque poſitionum prædictarum poſſit rationabiliter ſuſtineri; tamen ſecunda, quæ fidei eſt, videtur eſſe probabilior propter tres rationes. Primo quidem quia nihil differt dicere finem alicuius eſſe aſſimilationem ad Deum ſecundum aliquid, & illud ſecundum quod aſſimilatio attenditur; ſicut ſupra dictum eſt, quod finis rerum poſſet dici vel ipſa aſsimilatio divinæ bonitatis, vel eſſe rerum, ſecundum quod res Deo aſsimilantur. Idem ergo eſt dictu, finem motus cæli eſſe aſsimilari Deo in cauſando, & cauſare. Cauſare autem non poteſt eſſe finis, cum ſit operatio habens operatum, & tendens in aliud: huiuſmodi enim operationibus meliora ſunt operata, ut dicitur in principio Ethic. unde huiuſmodi factiones non poſſunt eſſe fines agentium, cum non ſint perfectiones facientium, ſed magis factorum: unde & ipſa facta ſunt magis fines, ut patet IX. Metaph. (text. xvi.) & in I. Ethic. (cap. 1.) Ipſa autem operata non ſunt fines, cum ſint viliora cælo, ut ſupra dictum eſt. Unde relinquitur non convenienter dici, quod finis motus cæli ſit aſſimilari ad Deum in canſando. Secundo vero quia cum cælum moveatur, in ipſo exiſtente ſola aptitudine ad motum, principio vero activo exiſtente extra, ut dictum eſt; movetur, & agit ſicut inſtrumentum: hæc eſt enim diſpoſitio inſtrumenti, ut patet in artificialibus: nam in ſecuri eſt ſola aptitudo ad talem motum; principium autem motus in artifice eſt. Unde & ſecundum Philoſnphos, quod movet motum, movet ut inſtrumentum. In actione autem quæ eſt per inſtrumentum, non pnteſt eſſe finis aliquis in ipſo inſtrumento, niſi per accidens, inquantum inſtrumentum accipitur ut artificiatum, & non ut inſtrumentum: unde non eſt pnbabile qnod finis motus cæli ſit aliqua perfectio ipſius, ſed magis aliquid extra ipſum. Tertio quia ſi ſimilitudo ad Deum in cauſando eſt finis motus cæli, præcipue attenditur hæc ſimilitudo ſecundum cauſalitatem eius quod a Deo immediate cauſatur, ſcilicet animæ rationalis, ad cuius cauſalitatem concurrit cælum per motum ſuum materiam diſponendo. Et ideo probabilius eſt quod finis motus cæli ſit numerus electorum quam aſſimilatio ad Deum in cauſalitate generationis, & cnrruptionis, ſecundum quod Philoſophi ponunt. Et ideo concedimus, quod motus cæli completo numern electnrum finietur.

Ad primum ergo dicendum, quod loquitur de duratione terræ ſecundum quod eſt tranſmutationi ſubiecta: ſic enim in ea ſeminatur, & metitur. Tali autem ſtatu terræ durante, motus cæli non ceſſabit.

Ad ſecundum dicendum, quod auctoritas illa non eſt intelligenda de Iſrael carnali, ſed de Iſrael ſpirituali; non tamen ſecundum quod eſt in patria coram Deo, contemplando ipſum per ſpeciem, ſed ſecundum quod eſt in via coram Deo per fidem; ut ſic idem ſit quod dicitur hic, & quod Dominus diſcipulis loquens ait Matth. ult. 20. *Ecce ego vobiſcum ſum uſque ad conſummationem ſæculi.*

Ad tertium dicendum, quod hæc præpoſitio *propter* denotat cauſam: unde quandoque denotat cauſam finalem, quæ eſt poſterior in eſſe; quandoque autem materialem, vel efficientem, quæ ſunt priores. Cum autem dicitur in rebus incnrruptibilibus, Actus ſunt prnpter agentia, ly *propter* non denotat cauſam finalem, ſed cauſam efficientem, ex qua eſt neceſſitas ibi, & non ex fine. Motus ergo cæli ſi comparetur ad ipſum mobile, non habet ex eo neceſſitatem ſicut ex cauſa efficiente, ut oſtenſum eſt; habet autem hanc neceſſitatem ex movente. Quod, quia eſt voluntarie movens, ſecundum hoc neceſſitatem in motu inducit ſecundum quod determinatum eſt per ordinem ſapientiæ divinæ; & non ad moveri ſemper.

Ad

Digitized by Google

Ad quartum dicendum, quod aſſimilari Deo ſecundum hoc quod actu acquirit ſucceſſive diverſos ſitus ad quos prius erat in potentia, non poteſt eſſe finis motus cæli: tum quia hoc infinitum eſt, ut ſupra oſtenſum eſt: tum quia ſicut ex una parte per motum acceditur ad divinam ſimilitudinem, per hoc quod ſitus qui erant in potentia, fiunt actu; ita ab alia parte receditur a divina ſimilitudine, per hoc quod ſitus qui erant in actu, fiunt in potentia.

Ad quintum dicendum, quod licet generabilia, & corruptibilia ſint viliora cælo; tamen animæ rationales ſunt corpore cæli nobiliores, quæ tamen a Deo producuntur ad eſſe in materia diſpoſita per motum cæli.

Ad ſextum dicendum, quod completio numeri electorum ſecundum doctrinam fidei non ponitur ſecundarius finis motus cæli, ſed principalis, licet non ultimus: quia finis ultimus uniuſcuiuſque rei eſt bonitas divina, inquantum creaturæ quoquo modo ad eam pertingunt vel per ſimilitudinem, vel per debitum famulatum.

Ad ſeptimum dicendum, quod res non dicitur eſſe imperfecta, quacumque potentia in ipſa non reducta ad actum, ſed ſolum quando per reductionem in actum res ſuum conſequitur complementum. Non enim homo qui eſt in potentia ut ſit in India, imperfectus erit, ſi ibi non fuerit; ſed imperfectus dicitur, ſi ſcientia, vel virtute careat, qua natus eſt perfici. Cælum autem non perficitur per locum, ſicut corpora inferiora, quæ in proprio *ubi* conſervantur. Unde licet potentia qua poteſt eſſe in aliquo *ubi*, numquam reducatur ad actum, non tamen ſequitur quod ſit imperfectum. Nam ſi ſecundum ſe conſidetetur, non maior eſt ſibi perfectio quod ſit in uno ſitu quam in alio; ſed indifferenter ſe habet ad omnia *ubi*, cum ad quodlibet moveatur naturaliter. Ipſa autem indifferentia magis inducit ad quietem quam ad perpetuitatem motus; niſi conſideretur voluntas moventis, & intendentis finem; ſicut etiam quidam Philoſophi aſſignaverunt cauſam quietis terræ in medio, propter indifferentiam eius, reſpectu cuiuslibet partis circumferentiæ cæli.

Ad octavum dicendum, quod licet cauſæ motus cæli omnes ſint ſempiternæ; tamen movens, ex quo neceſſitas eius dependet, movet per voluntatem; & non eſt neceſſarium quod ſemper moveat, ſed ſecundum quod exigit ratio finis.

Ad nonum dicendum, quod alio modo cælum eſt ſecundum ſuam naturam capax ſempiternitatis motus, & ſui eſſe. Nam ſuum eſſe dependet ex principiis ſuæ naturæ, ex quibus conſequitur neceſſitas eſſendi, cum non ſit in eis poſsibilitas ad non eſſe, ut prius oſtenſum eſt; ſuus autem motus in natura eius non habet niſi aptitudinem; neceſsitatem vero habet ex movente. Unde etiam ſecundum Commentatorem in II. Metaph. & in Lib. de ſubſtantia orbis, ſempiternitas eſſendi in cælo eſt ex principiis ſuæ naturæ, non autem ſempiternitas motus, ſed ab extrinſeco. Unde etiam ſecundum eos qui dicunt motum numquam deficere, cauſa durationis motus cæli, & eius ſempiternitatis, eſt voluntas divina; quamvis eius immobilitas non de neceſsitate concludere poſsit ſempiternitatem motus cæli, ut ipſi volunt. Non enim eſt mobilis voluntas, ſi velit quod diverſa ſibi invicem ſuccedant, ſecundum quod exigit finis quem immobiliter vult. Et ideo potius eſt inquirenda ratio ſempiternitatis motus ex fine quam ex immobilitate moventis.

Ad decimum dicendum, quod motus cæli terminabitur in inſtanti: in quo quidem neque erit motus, neque quies, ſed terminus motus, & principium quietis. Quies autem ſequens non erit in tempore: nam quies non menſuratur a tempore primo, ſed ſecundario, ut dicitur in IV. Phyſ. (com. cxix.) unde ſi ſit quies alicuius corporis quæ nulli motui ſubiiciatur, non menſurabitur tempore. Quamvis ſi in hoc fiat vis, poſsit dici, quod erit poſt motum in cælo immobilitas quædam, etſi non quies.

Ad undecimum dicendum, quod ſicut motus cæli deficiet, ita & tempus deficiet, ut per auctoritatem Apocalypſis inductam apparet. Ultimum autem *nunc* totius temporis erit quidem finis præteriti, non autem principium futuri. Quod enim *nunc* ſimul ſit & finis præteriti, & principium futuri, habet inquantum ſequitur motum circularem continuum, cuius quodlibet ſignum indiviſibile eſt principium, & finis reſpectu diverſorum. Unde ſi motus ceſſet, ſicut erit aliquod ultimum indiviſibile in motu, ita & in tempore.

Ad duodecimum dicendum, quod motus cæli, ut dictum eſt, non eſt naturalis propter activam inclinationem formalis principii in corpore cæleſti ad talem motum, ſicut eſt in elementis: undè non ſequitur, ſi cælum quieſcit, quod eius quies ſit violenta.

Ad

Ad decimumtertium dicendum, quod ſi motus cæli non eſſet propter aliquid aliud, tunc oporteret attendere proportionem eius ad quietem ſequentem, ſi non ſempiternus poneretur; ſed quia eſt ordinatus ad alium finem, eius proportio attenditur in ordine ad finem, & non in ordine ad quietem ſequentem; ut intelligamus quod Deus ex nihilo univerſas creaturas in eſſe producens, primam univerſi perfectionem, quæ conſiſtit in partibus eſſentialibus univerſi, & diverſis ſpeciebus, per ſeipſum inſtituit. Ad ultimam vero perfectionem, quæ erit ex conſummatione ordinis beatorum, ordinavit diverſos motus, & operationes creaturarum: quoſdam quidem naturales, ſicut motum cæli, & operationes elementorum, per quas materia præparatur ad ſuſceptionem animæ rationalis; quoſdam vero voluntarios, ſicut Angelorum miniſteria, qui mittuntur propter eos qui hereditatem capiunt ſalutis. Unde hac conſummatione habita, & immutabiliter permanente, quæ ad eam ordinabuntur, in perpetuum ceſſabunt.

Ad decimumquartum dicendum, quod obiectio illa procedit de actu ſecundo, qui eſt operatio manens in operante, quæ eſt finis operantis, & per conſequens excellentior quam forma operantis. Actus autem ſecundus, qui eſt actio tendens in aliquid factum, non eſt finis agentis, nec nobilior quam eius forma; niſi ipſa facta ſint nobiliora facientibus, ſicut artificiata ſunt nobiliora artificialibus inſtrumentis, ut eorum fines.

Ad decimumquintum dicendum, quod licet in circulari magnitudine non ſit principium, vel finis in actu; poteſt tamen deſignari principium, vel finis in ea per inclinationem, vel terminationem motus alicuius.

Ad decimumſextum dicendum, quod in mundi principio natura inſtituebatur: & ideo in his quæ ad principium ſpectant, non oportet naturæ proprietatem prætermittere; in mundi autem fine naturæ operatio conſequitur finem a Deo ſibi inſtitutum: unde oportet ibi recurrere ad voluntatem Dei, quæ talem finem inſtituit.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod licet cælo quieſcente ſemper ſit futurus ſol ex una parte terræ, non tamen ex alia parte terræ erunt omnino tenebræ, & obſcuritas, propter claritatem quod a Deo elementis tradetur. Unde habetur Apoc. XXI. 23. quod *civitas non eget ſole, neque luna: nam claritas Dei illuminabit eam*. Si tamen ſit amplior claritas ex illa parte terræ quæ fuit inhabitata a ſanctis, nullum inconveniens ſequitur.

Ad decimumoctavum dicendum, quod quamvis cælum æqualiter ſe habeat ad quemlibet ſitum ſibi poſsibilem; non tamen motus eſt propter acquiſitionem ſitus, ſed propter aliquid aliud: unde in quocumque ſitu remaneat, impleto eo ad quod erat, nihil differt.

Ad decimumnonum dicendum, quod motus etſi ſit actus mobilis, eſt tamen actus imperfectus. Unde per hoc quod motus auſertur, non poteſt concludi, quod ſimpliciter perfectio auferatur, & præcipue ſi per motum mobili nihil acquiratur. Quod autem Philoſophus dicit, quod acquirit perfectam bonitatem per motum, loquitur ſecundum primam dictarum opinionum deſine motus cæli, qui competit ad ſempiternitatem motus.

Ad viceſimum dicendum, quod perfectio ſpiritualis naturæ eſt ut poſſit eſſe cauſa aliorum ſine ſuo motu; quod cælum numquam acquiret. Nec tamen propter hoc deteriorabitur, cum finis ſuus non ſit in cauſando alia, ut dictum eſt.

Ad viceſimumprimum dicendum, quod motus cæli non quieſcet propter aliquod contrarium, ſed propter voluntatem moventis tantum.

ARTICULUS VI.

Utrum poſſit ſciri ab homine quando motus cæli finiatur.

SExto quæritur, utrum poſſit ſciri ab homine, quando motus cæli finiatur. Et videtur quod ſic. Quia ſecundum Auguſtinum in fine de Civit. Dei, ſexta ætas currit ab adventu Chriſti uſque ad finem mundi. Sed ſcitur quantum præcedentes ætates duraverunt. Ergo ſciri poteſt quantum iſta ætas durare debet per comparationem ad alias; & ita poteſt ſciri quando motus cæli finietur.

2. Præterea. Finis uniuſcuiuſque rei reſpondet ſuo principio. Sed principium mundi ſcitum eſt per revelationem, ex qua Moyſes dixit (Gen. 1.) *In principio creavit Deus cælum, & terram*. Ergo & finis mundi ſciri poteſt per revelationem in Scripturis traditam.

3. Præterea. Cauſa incertitudinis mundi ponitur eſſe, ut homo ſemper ſit in ſolicitudine de ſuo ſtatu. Sed ad hanc ſolicitudi-

nem

Digitized by Google

nem habendam ſufficit mortis incertitudo. Ergo non fuit neceſſarium, incertum eſſe defectum mundi; niſi forte propter illos quorum temporibus finis mundi erit.

4. Præterea. Dicitur aliquibus propria mors eſſe revelata, ſicut patet de beato Martino. Dicit autem Auguſtinus in epiſtola ad Oroſium, quod talis unuſquiſque in iudicio comparebit, qualis fuit in morte: & ſic eadem ratio eſt occultandi mortem, & occultandi diem iudicii. Ergo & dies iudicii, qui ad omnes pertinet, debuit in Scriptura ſacra, quæ omnes inſtruit, revelatus fuiſſe.

5. Præterea. Signum ordinatur ad aliquid cognoſcendum. In Evangeliis autem ponuntur aliqua ſigna adventus Domini, qui erit in fine mundi, ut patet Matth. XXIV. & Luc. XXI. & ſimiliter ab Apoſtolis, ut patet I. ad Tim. IV. & II. ad Tim. III. & II. ad Theſs. II. Ergo videtur quod poſſit ſciri tempus adventos Domini, & finis mundi.

6. Præterea. Nullus hie reprehenditur, vel punitur pro eo quod non eſt in ſua poteſtate. Sed aliqui reprehenduntur in Scriptura, & puniuntur pro eo quod tempora non cognoſcunt: unde Dominus Matth. XVI. 4. ad Phariſæos: *Faciem cæli diiudicare noſtis, ſignum autem iſtud non poteſtis ſcire?* & Lucæ XIX. 44. *Non relinquent in te lapidem ſuper lapidem, eo quod non cognoveris tempus viſitationis tuæ:* & Hierem. VIII. 7. *Milvus in cælo cognovit tempus ſuum; turtur, & hirundo, & ciconia cuſtodierunt tempus adventus ſui: populus autem meus non cognovit iudicium Domini*. Ergo poſſibile eſt ſciri diem iudicii, vel tempus finis mundi.

7. Præterea. In ſecundo adventu Chriſtus magis manifeſte veniet quam in primo: tunc enim videbit eum omnis populus, & qui eum pupugerunt, ut habetur Apoc. I Sed primus adventus prænuntiatus fuit in Scriptura futurus etiam quantum ad determinatum tempus, ut patet Dan. IX. Ergo videtur quod ſecundus adventus debuerit in Scripturis prænuntiari quantum ad certum tempus.

8. Præterea. Homo dicitur minor mundus, quia in ſe maioris mundi ſimilitudinem gerit. Sed finis vitæ humanæ poteſt præſciri determinate. Ergo, & finis mundi poteſt præſciri.

9. Præterea. Magnum, & parvum, diuturnum, & breve, relative dicuntur de uno per comparationem ad aliud. Sed tempus illud quod eſt ab adventu Chriſti uſque ad finem mundi, dicitur eſſe breve, ut patet I. Corinth. VII. 29. *Tempus breve eſt:* & eiuſdem X. 11. *Nos ſumus in quos fines ſæculorum devenerunt:* & I. Ioan. II. 18. *Noviſſima hora eſt*. Ergo hoc dicitur per comparationem ad tempus præcedens. Ergo ſaltem hoc videtur ſciri poſſe, quod multo brevius eſt tempus ab adventu Chriſti uſque ad fioem mundi quam a principio mundi uſque ad Chriſtum.

10. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de Civit. Dei (Lib. XX. cap. XVI. circa medium) quod ignis ille qui exuret faciem terræ io fine mundi, erit ex conflagratione omnium ignium mundanorum. Sed poteſt ſciri a conſiderantibus motum cæli, uſque ad quantum tempus ipſa corpora cæleſtia, quæ ſunt nata generare calorem in iſtis inferioribus, erunt in ſitu efficaciſſimo ad hoc implendum; ut ſic per concurſum actionis cæleſtium corporum, & inferiorum ignium, univerſalis illa conflagratio fiat. Ergo poteſt ſciri quando erit finis mundi.

Sed contra eſt quod dicitur Matth. XXIV. 36. *De die illa, & hora nemo ſcit, neque Angeli cælorum*.

Præterea. Si aliquid deberet aliquibus hominibus revelari, præcipue revelatum fuiſſet quærentibus Apoſtolis, qui doctores totius mundi inſtituebantur. Eis autem de finali adventu Domini quærentibus reſponſum eſt Act. I. 7. *Non eſt veſtrum noſſe tempora, vel momenta, quæ Pater poſuit in ſua poteſtate*. Ergo multo minus eſt aliis revelatum.

Præterea. Credere veritati, & revelationi acceptæ in Scriptura non prohibemur. Sed Apoſtolus II. ad Theſs. II. prohibet credere quocumque modo annuntiantibus, *quaſi inſtet Dominus*. Ergo illi qui nituntur tempus diei Domini denuntiare, ſunt tamquam ſeductores cavendi. Nam & ibidem ſubditur: *Nemo vos ſeducat ullo modo*.

Præterea. Auguſtinus dicit in epiſtola ad Eſichium (ep. lxxx. inter prin. & med.) *Quæro utrum ſic ſaltem poſſit definiri tempus adventus, ut eum adventurum eſſe dicamus intra iſtos, verbi gratia, vel centum annos, vel quoslibet ſeu maioris numeri, ſeu minoris annorum*. Hoc autem omnino ignorantes ſumus. Ergo non poteſt ſciri quocumque numero annorum dato, vel decem millium, vel viginti millium, vel duorum, vel trium, utrum infra illud tempus finis mundi futurus ſit.

Reſpondeo dicendum, quod tempus determinatum fiois mundi omnino neſcitur, niſi a ſolo Deo, & ab homine Chriſto. Cuius ratio eſt, quia duplex eſt modus quo poſſumus præſcire futura, ſcilicet per cogni-

tio-

Digitized by Google

tionem naturalem, & per revelationem. Naturali quidem cognitione aliqua futura præcognoſcimus per cauſas quas præſentes videmus, ex quibus futuros expectamus effectus: vel per certitudinem ſcientiæ, ſi ſint cauſæ quas de neceſſitate ſequitur effectus; vel per coniecturam, ſi ſint cauſæ ad quas ſequitur effectus ut in pluribus, ſicut aſtrologus præſcit eclypſim futuram, & medicus mortem futuram. Hoc autem modo non poteſt præcognoſci tempus determinate finis mundi: quia cauſa motus cæli, & ceſſationis eius non eſt alia quam divina voluntas, ut prius oſtenſum eſt: quam quidem cauſam naturaliter cognoſcere non poſſumus. Alia vero quorum cauſa eſt motus cæli, vel quæcumque alia cauſa ſenſibilis, poſſunt naturali cognitione præcognoſci, ſicut particularis deſtructio alicuius partis terræ, quæ prius fuit habitabilis, & poſtea fit inhabitabilis. Per revelationem vero licet ſciri poſſit, ſi Deus vellet revelare, non tamen congruum eſſet quod revelaretur niſi homini Chriſto. Et hoc propter tres rationes. Primo quidem quia finis mundi non erit niſi completo numero electorum; cuius completio eſt quaſi quædam executio totius divinæ prædeſtinationis: unde non competit revelationem fieri de fine mundi, niſi ei cui fit revelatio de tota prædeſtinatione divina, ſcilicet homini Chriſto, per quem tota divina prædeſtinatio humani generis quodammodo adimpletur. Unde dicitur Ioan. v. 20. *Pater diligit Filium, & omnia demonſtrat ei quæ ipſe facit*. Secundo quia per hoc quod ignoratur quamdiu iſte ſtatus mundi durare debeat, utrum ad modicum, vel ad magnum tempus, habentur res huius mundi quaſi ſtatim tranſituræ: unde dicitur I. ad Cor. VII. 31. *Qui utuntur hoc mundo, ſint tamquam non utantur: præterit enim figura huius mundi*. Tertio ut homines ſemper ſint parati ad Dei iudicium expectandum, dum omnino determinatum tempus neſcitur: unde dicitur Matth. XXIV. 42. *Vigilate, quia neſcitis qua hora Dominus veſter venturus ſit*. Et ideo, ut dicit Auguſtinus in epiſtola (LXXX.) ad Eſichium, ille qui dicit ſe ignorare quando Dominus ſit venturus, utrum ad breve tempus, vel ad magnum, evangelicæ ſententiæ concordat. Inter duos autem qui ſcire ſe dicunt, periculoſius errat qui dicit in proximo Chriſtum venturum, vel finem mundi inſtare: quia hæc poteſt eſſe occaſio, ut omnino deſperaretur eſſe futurum, ſi tunc non erit quando futurum eſſe prædicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut dicit Auguſtinus in Lib. LXXXIII. quæſtionum (quæſt. LVIII.) ultima ætas mundi comparatur ultimæ ætati hominis, quæ determinato numero annorum non definitur, ſicut aliæ ætates definiuntur; ſed quandoque tantum durat quantum omnes aliæ, vel etiam amplius: unde & iſta ætas ultima mundi non poteſt determinato annorum, vel generationum numero definiri.

Ad ſecundum dicendum, quod revelatio principii mundi utilis erat ad manifeſtandum Deum eſſe omnium cauſam; ſed ſcire tempus determinatum finis mundi, ad nihil eſſet utile, ſed magis nocivum: & ideo non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quod homo naturaliter non ſolum de ſeipſo ſolicitatur, ſed etiam de ſtatu communitatis, cuius eſt pars, ſicut vel domus, vel civitatis, aut etiam totius orbis; & ideo utrumque fuit neceſſarium ad hominis cautelam occultari, & finem propriæ vitæ, & finem totius mundi.

Ad quartum dicendum, quod revelatio finis vitæ propriæ, eſt quædam particularis revelatio; revelatio vero finis totius mundi dependet ex revelatione totius divinæ prædeſtinationis: & ideo non eſt ſimile.

Ad quintum dicendum, quod illa ſigna poſita ſunt ad manifeſtandum, quod quandoque mundus finietur; non autem ad manifeſtandum determinatum tempus quando finietur: ponuntur enim inter illa, ſigna aliqua quæ quaſi a mundi exordio fuerunt, ſicut quod ſurget gens contra gentem, & quod terræmotus erit per loca; ſed inſtante mundi fine hæc abundantius evenient. Quæ autem ſit iſta menſura horum ſignorum, quæ circa finem mundi erit, manifeſtum nobis eſſe non poteſt.

Ad ſextum dicendum, quod illa reprehenſio Domini pertinet ad eos qui determinatum tempus primi adventus non cognoverunt; non autem ad eos qui ignorant tempus determinatum ſecundi adventus.

Ad ſeptimum dicendum, quod primus adventus Chriſti nobis viam ad merendum parabat per fidem, & alias virtutes: & ideo ex parte noſtra requirebatur primi adventus notitia, ut credendo in eum qui venerat, per eius gratiam mereri poſſemus. In ſecundo autem adventu præmia redduntur pro meritis; & ſic ex parte noſtra non requiretur quid agamus, aut quid cognoſcamus, ſed quid recipiamus: unde non oportet præcognoſcere determinate tempus illius adventus. Dicitur autem ille adventus manifeſtus, non

non quia manifeſte præcognoſcatur, ſed quia manifeſtus erit cum fuerit præſens.

Ad octavum dicendum, quod corporalis hominis vita ex aliquibus prioribus, & corporalibus cauſis dependet, ex quibus circa finem eius aliquid prognoſticari poteſt; non autem ita eſt de toto mundo: & ideo quantum ad hoc non eſt ſimile, licet in aliquibus homo, qui dicitur minor mundus, ſimilitudinem maioris mundi obtineat.

Ad nonum dicendum, quod verba illa quæ videntur in Scripturis ad brevitatem temporis pertinere, vel etiam ad finis propinquitatem, non tam ſunt ad quantitatem temporis referenda quam ad ſtatus mundi diſpoſitionem. Non enim legi evangelicæ alius ſtatus ſuccedit, quæ ad perfectum adduxit; ſicut ipſa ſucceſſit legi veteri, & lex vetus legi naturæ.

Ad decimum dicendum, quod illa conflagratio ignium mundanorum non creditur eſſe futura ex aliqua naturali cauſa, ut ſic per conſiderationem cæleſtis motus; eius tempus poſſit præſciri; ſed proveniet ex imperio divinæ voluntatis.

ARTICULUS VII.

Utrum ceſſante motu cæli, elementa remaneant.

Septimo quæritur, utrum ceſſante motu cæli, elementa remaneant. Et videtur quod non. Dicitur enim II. Petri, III. quod in fine mundi elementa calore ſolventur. Quod autem diſſolvitur, non manet. Ergo elementa non manebunt.

2. Sed dicebat, quod manebunt ſecundum ſubſtantiam; ſed non manebunt ſecundum qualitates activas, & paſſivas. Sed contra. Manente cauſa manet effectus. Sed principia eſſentialia ſunt cauſa propriorum accidentium. Cum ergo qualitates activæ, & paſſivæ ſint propria elementorum accidentia, videtur quod principiis eſſentialibus manentibus, ſine quibus ſubſtantia eſſe non poteſt, etiam qualitates activæ maneant.

3. Præterea. Accidens inſeparabile, numquam actu a ſubiecto ſeparatur. Sed calidum eſt accidens inſeparabile ignis. Ergo non poteſt ignis remanere, quin in eo calor remaneat: & eadem ratione de aliis elementis.

4. Sed dicebat, quod divina virtute hoc fiet, quod elementa ſine qualitatibus activis, & paſſivis remanebunt; licet hoc per naturam eſſe non poſſit. Sed contra. Sicut in mundi principio fuit naturæ inſtitutio, ita in mundi fine erit naturæ conſummatio. Sed in principio mundi, ut Auguſtinus dicit II. ſuper Geneſim ad litteram, non ſufficit dicere quid Deus poſſit facere, ſed quid habeat rerum natura. Ergo & hoc etiam in fine mundi attendendum eſt.

5. Præterea. Qualitates activæ, & paſſivæ ſunt in omnibus elementis. Dicit autem Gloſſa (ordinaria) Bedæ ſuper auctoritate Petri ſuperius inducta, quod ignis ille qui erit in fine mundi, duo elementa ex toto aſſumet, duo autem alia in meliorem ſpeciem commutabit. Non ergo poteſt intelligi elementorum ſolutio quantum ad qualitates activas, & paſſivas: quia ſic non tantum duo dicerentur aſſumenda.

6. Sed dicebat, quod in duobus elementis, ſcilicet igne, & aqua, præcipue vigent qualitates activæ, ſcilicet calidum, & frigidum; & ideo hæc duo præ aliis aſſumenda dicuntur. Sed contra. In fine mundi elementa meliorabuntur. Sed ſecundum Auguſtinum XII. ſuper Geneſ. ad litteram (cap. XVI. circa med.) agens honorabilius eſt patiente. Ergo magis deberent remanere elementa in quibus vigent qualitates activæ quam in quibus vigent qualitates paſſivæ.

7. Præterea. Auguſtinus dicit (Lib. III. ſuper Geneſ. cap. X.) quod ad patiendum humor, & humus, ad faciendum aer, & ignis aptitudinem præbent. Ergo ſi propter virtutem activam aliqua elementa aſſumenda dicuntur, videtur quod hoc non debeat intelligi de igne, & aqua; ſed magis de igne, & aere.

8. Præterea. Sicut naturales qualitates elementorum ſunt calidum, & frigidum, humidum, & ſiccum; ita grave, & leve. Si ergo qualitates illæ non remanent in elementis, nec gravitas, & levitas remanebit in eis. Per naturam autem gravitatis, & levitatis, elementa loca ſua naturalia ſortiuntur. Si ergo qualitates elementorum non remanent poſt finem mundi, non remanebit in eis ſitus diſtinctus, ut terra ſit deorſum, & ignis ſurſum.

9. Præterea. Elementa facta ſunt propter hominem, in beatitudinem tendentem. Sed habito fine ceſſant ea quæ ad finem ſunt. Ergo homine totaliter iam in beatitudine collocato (quod erit in fine mundi) elementa ceſſabunt.

10. Præterea. Materia eſt propter formam, quam per generationem acquirit. Elementa autem comparantur ad omnia alia corpora mix,

mixta ſicut materia . Ergo cum generatio mixtorum poſt finem mundi ceſſet, videtur quod elementa non maneant.

11. Præterea. Luc. xxi. ſuper illud, *Cælum, & terra tranſibunt*, dicit Gloſſa (interlinealis :) „ depoſita priori forma . " Cum ergo eſſe ſit a forma, videtur quod elementa in fine mundi eſſe deſinant.

12. Præterea . Secundum Philoſophum in X. Metaph. (com. xxvi.) corruptibile , & incorruptibile non ſunt unius generis ; & eadem ratione mutabile , & immutabile . Si ergo aliquid de mutabilitate in immutabilitatem mutetur, videtur quod in genere ſuæ naturæ non remaneat . Elementa autem mutabuntur de mutabilitate in immutabilitatem, ut patet per Gloſſa (interlineari) quæ ſuper illud Matth. v. *Donec tranſeat cælum, & terra &c.* dicit : „ Do-„ nec tranſeat a mutabilitate ad immuta-„ bilitatem . " Ergo iſta natura elementorum non remanebit.

13. Præterea. Hæc diſpoſitio quam modo habent elementa, eſt naturalis. Si ergo iſta remota aliam accipient', illa erit eis innaturalis. Sed quod eſt innaturale, & violentum, non poteſt eſſe perpetuum, ut patet per Philoſophum in Lib. cæli , & mundi (Lib. II. com. xv. & Lib. III. com. xviii.) Ergo illa diſpoſitio non poſſet in perpetuum remanere in elementis; ſed iterum ad hanc diſpoſitionem reverterentur : quod videtur eſſe inconveniens. Ergo ipſa elementa ſecundum ſubſtantiam ceſſabunt , non autem eorum diſpoſitio, ſubſtantia manente.

14. Præterea. Illud ſolum poteſt eſſe incorruptibile , & ingenerabile quod totam materiam ſuam ſub forma habet ad quam eſt in potentia ; ſicut patet de corporibus cæleſtibus. Hoc autem elementis non competit : quia materia quæ eſt ſub forma unius elementi, eſt in potentia ad formam alterius . Ergo elementa non poſſunt eſſe incorruptibilia, & ita non poſſunt in perpetuum manere.

15. Præterea. Illud quod non habet virtutem ut ſit ſemper , non poteſt in perpetuum manere. Sed elementa, cum ſint corruptibilia, non habent virtutem ut ſint ſemper . Ergo non poſſunt in perpetuum manere, motu cæli ceſſante.

16. Sed dicebat, quod elementa ſunt incorruptibilia ſecundum totum, licet ſint corruptibilia ſecundum partem . Sed contra . Hoc competit elementis per motum cæli , inquantum una pars elementi corrumpitur, & alia generatur : ſic enim ipſius elementi totalitas conſervatur . Motu ergo cæli ceſſante, non poterit aſſignari cauſa incorruptionis in toto elemento.

17. Præterea. Philoſophus dicit in VIII. Phyſ. (com. I.) quod motus cæli eſt ut vita quædam natura exiſtentibus omnibus : & Rabbi Moyſes dicit, quod motus cæli in univerſo eſt ſicut motus cordis in animali , a quo dependet vita totius animalis . Ceſſante autem motu cordis, omnes partes animalis diſſolvuntur. Ergo ceſſante motu cæli, omnes partes univerſi peribunt ; & ita elementa non remanebunt.

18. Præterea. Eſſe cuiuslibet eſt a ſua forma . Sed motus cæli eſt cauſa formarum in iſtis inferioribus: quod patet ex hoc quod nihil in inferioribus agit ad ſpeciem , niſi ex virtute motus cæli , ut Philoſophi dicunt . Ergo ceſſante motu cæli , elementa eſſe deſinent formis eorum deſtructis.

19. Præterea. Apud præſentiam ſolis elementa ſuperiora vincunt ſemper inferiora , ſicut accidit in æſtate propter caloris fortificationem; ſed apud ſolis abſentiam e converſo . Motu autem cæli ceſſante ſol ſemper ex una parte præſens erit , & ex alia parte abſens . Ergo ex una parte totaliter deſtruentur elementa frigida , & ex alia elementa calida; & ſic elementa non remanebunt motu cæli ceſſante.

Sed contra eſt quod ad Rom. viii. ſuper illud, *Vanitati creatura &c.* dicit Gloſſa Ambroſii (Ambroſiaſtri:) „ Omnia elementa, ſua cum „ labore explent officia : unde quieſcent no-„ bis aſſumptis . " Quieſcere (*a*) autem non eſt niſi exiſtentis. Ergo elementa in fine mundi remanebunt.

Præterea . Elementa facta ſunt ad divinam bonitatem manifeſtandam . Sed tunc maxime oportebit divinam bonitatem manifeſtari , quando res ultimam conſummationem accipient. Ergo in fine mundi elementa remanebunt.

Reſpondeo dicendum , quod apud omnes communiter dicitur , quod, elementa quodammodo manebunt, & quodammodo tranſibunt. Sed in modo manendi, & tranſeundi eſt diverſa opinio.

Quidam enim dixerunt, quod omnia elementa manebunt quantum ad materiam ; ſed quædam nobiliorem formam accipient , ſcilicet aqua , & ignis , quæ accipient formam cæli ; ut ſic tria elementa poſſint di-

ci

(a) *Al.* enim.

ei cælum, aer ſcilicet, qui ex ſua natura habet ut cælum quandoque in Scripturis dicatur, & aqua, & ignis, quæ formam cæli aſſument: ut ſic intelligatur verificari quod dicitur Apoc. xxi. 1. *Vidi cælum novum, & terram novam*, ſub cæli nomine tribus comprehenſis, ſcilicet igne, aere, & aqua. Sed iſta poſitio eſt impoſſibilis. Elementa enim non ſunt in potentia ad formam cæli, eo quod forma cæli contrarium non habeat, & ſub forma cæli ſit tota materia quæ eſt in potentia ad ipſam. Sic enim cælum eſſet generabile, & corruptibile; quod Philoſophus oſtendit eſſe falſum in I. cæli, & mundi. Ratio etiam, qua hoc aſſeritur, frivola eſt: quia in Scriptura, ſicut Baſilius in Hexameron dicit, per extrema media intelliguntur, ut Geneſ. 1. cum dicitur: *In principio creavit Deus cælum & terram*. Nam per creationem cæli & terræ etiam elementa media intelliguntur. Quandoque etiam ſub terræ nomine omnia inferiora comprehenduntur, ut patet in Pſalm. cxlviii. 7. *Laudate Dominum de terra:* & poſtea ſubditur: *Ignis, grando &c.* Unde nihil prohibet dicere, quod per innovationem cæli & terræ Scriptura innovationem etiam mediorum elementorum intellexit, vel quod ſub nomine terræ omnia elementa comprehendat.

Et ideo alii dicunt, quod omnia elementa manebunt ſecundum ſubſtantiam non ſolum quantum ad materiam, ſed etiam quantum ad formas ſubſtantiales. Sicut enim ſecundum opinionem Avicennæ remanent formæ ſubſtantiales elementorum in mixto, qualitatibus activis, & paſſivis non remanentibus in ſuis excellentiis, ſed ad medium redactis; ita poſſibile erit quod in ultimo ſtatu mundi abſque prædictis qualitatibus remaneant elementa: cui videtur conſonare quod Auguſtinus dicit XX. de Civit. Dei (cap. xvi. circa med.) *In illa conflagratione mundana, elementorum corruptibilium qualitates, quæ corporibus noſtris congruebant, ardendo penitus interibunt, atque ipſa ſubſtantia eas qualitates habebit quæ corporibus immortalibus mirabili mutatione convenient*. Sed hoc non videtur rationabiliter dictum. Primo quidem quia cum qualitates activæ, & paſſivæ ſint per ſe elementorum accidentia, oportet quod a principiis eſſentialibus cauſentur: unde non poteſt eſſe quod principiis eſſentialibus manentibus in elementis prædictis, qualitates deficiant, niſi per violentiam; quod non poteſt eſſe diuturnum. Et ideo nec opinio Avicennæ videtur eſſe probabilis, quod formæ elementorum actu maneant in mixto; ſed ſolum virtute, ut Philoſophus dicit: quia oporteret quod diverſorum elementorum formæ, in diverſis partibus materiæ conſervarentur: quod non eſſet, niſi eſſent etiam ſitu diſtinctæ; & ſic non eſſet vera commixtio, ſed ſolum ſecundum ſenſum; & tamen in mixto impediuntur qualitates unius elementi per qualitates alterius: quod non poteſt dici in mundi conſummatione, ubi omnino ceſſabit violentia. Secundo autem, quia cum qualitates activæ, & paſſivæ ſint de integritate naturæ elementorum, ſequeretur quod elementa imperfecta remanerent: unde auctoritas Auguſtini inducta non loquitur de qualitatibus activis, & paſſivis, ſed de diſpoſitionibus eorum quæ generantur, & corrumpuntur, & alterantur.

Et ideo videtur dicendum, quod elementa in ſua ſubſtantia remanebunt, & etiam in ſuis qualitatibus naturalibus; ſed mutuæ generationes, & corruptiones, & alterationes ceſſabunt: per huiuſmodi enim elementa ordinantur ad completionem numeri electorum, ſicut & cælum per motum ſuum: ſed ſubſtantiæ elementorum manebunt, ſicut & ſubſtantia cæli. Cum enim univerſum in perpetuum remaneat, ut ſupra oſtenſum eſt, oportet quod ea quæ ſunt de perfectione univerſi, primo & per ſe remaneant. Hoc autem competit elementis, cum ſint eſſentiales partes univerſi ipſius, ut Philoſophus probat in II. cæli & mundi (com. xxxiv. xxxv. & ſequent.) Si enim eſt corpus circulare, oportet eſſe centrum ipſius, quod eſt terra. Poſita autem terra, quæ eſt ſimpliciter gravis, utpote in medio conſtituta, oportet ponere contrarium eius, ſcilicet ignem, qui ſit ſimpliciter levis: quia ſi unum contrariorum eſt in natura, & reliquum. Suppoſitis autem extremis, neceſſe eſt poni & media: unde oportet ponere aerem, & aquam, quæ ſunt (*a*) ad ignem quidem levia, ad terram autem gravia, quorum unum eſt propinquius terræ. Unde ex ipſo ſitu univerſi patet quod elementa ſunt eſſentiales partes univerſi. Quod patet eſſe manifeſtum, ordine cauſarum, & effectuum conſiderato. Nam ſicut cælum eſt univerſale activum eorum quæ generantur, ita elementa ſunt eorumdem univerſalis materia. Unde ad perfectionem univerſi requiritur

(*a*) *Forte etiam* ad ignem quidem gravia, ad terram autem levia.

Digitized by Google

ritur quod elementa ſecundum ſuam ſubſtantiam maneant; & ad hoc etiam habent ex ſui natura aptitudinem. Corruptio autem aliter accidit in corporibus mixtis, & elementis: in corporibus enim mixtis ineſt corruptionis activum principium, propter hoc quod ſunt ex contrariis compoſita; in elementis vero, quæ contrarium exterius habent, ipſa autem non ſunt ex contrariis compoſita, non ineſt principium corruptionis activum, ſed paſſivum tantum, inquantum habent materiam cui ineſt aptitudo ad aliam formam qua privantur. Et ab hoc principio generatio, & corruptio in elementis ſunt motus, vel mutationes naturales; & non propter principium activum, ut dicit Commentator in II. Phyſ. Sicut ergo quia corpus cæleſte principium ſui motus activum habet extra, poteſt eſſe quod eius motus ceſſet ipſo manente, abſque violentia, ut ſupra dictum eſt; ita poteſt eſſe ut corruptio elementorum ceſſet, eorum ſubſtantiis manentibus exteriori corruptivo ceſſante, quod oportet reducere in motum cæli ſicut in primum generationis, & corruptionis principium.

Ad primum ergo dicendum, quod illa elementorum ſolutio non eſt referenda ad deſtructionem ſubſtantiæ elementorum, ſed ad elementorum purgationem, quæ erit per ignem, qui faciem Iudicis præcedet. Poſt illam autem purgationem remanebunt elementa ſecundum ſubſtantiam, & naturales qualitates, ut dictum eſt.

Unde ſecundum, & tertium concedimus.

Ad quartum dicendum, quod in mundi principio inſtituta eſt natura corporum, ſecundum quod ordinatur ad generationem, & corruptionem, per quam numerus electorum completur. In mundi autem conſummatione remanebit ſubſtantia elementorum, ſecundum quod eſt ad perfectionem univerſi. Unde non oportet omnia ineſſe elementis in illo finali ſtatu quæ oportuit habere in mundi principio.

Ad quintum dicendum, quod Gloſſa Bedæ non eſt intelligenda, quod hoc modo duo elementa ſecundum ſubſtantiam deſtruantur; ſed ſecundum ſtatum mutationis, quæ præcipue in duobus elementis apparet, ſcilicet in aere, & aqua, de quibus quidam prædictam Gloſſam intelligunt; quamvis ſecundum alios intelligatur de igne, & aqua, in quibus vigent qualitates activæ.

Ad ſextum dicendum, quod actio magis dependet ab agente quam a patiente, ex hoc ipſo quod agens eſt honorabilius patiente: unde deſtructio mutationis in elementis, & mutuæ actionis, convenientius exprimitur per ſubtractionem activorum quam per ſubtractionem paſſivorum.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſi conſideretur actio, & paſſio in elementis ſecundum principia ſubſtantialia, ſic verum eſt quod Auguſtinus dicit (loc. cit.) quod ad patiendum humor, & humus aptitudinem præbent, ad agendum ignis, & aer: quia ignis, & aer habent plus de forma, quæ eſt actionis principium; de materia vero terra, & aqua, quæ eſt principium patiendi. Si vero conſideretur ſecundum qualitates activas, & paſſivas, quæ ſunt immediata principia actionis; ſic ignis, & aqua ſunt magis activa, aer, & terra magis paſſiva.

Octavum concedimus.

Ad nonum dicendum, quod elementa, quantum ad ſui mutationem, facta ſunt propter hominem in beatitudinem tendentem; ſed quantum ad ſuam ſubſtantiam, ſunt facta & propter perfectionem univerſi, & propter ſubſtantiam ipſius hominis, quæ ex elementis conſtituitur.

Ad decimum dicendum, quod in mundi conſummatione non ceſſabunt omnia mixta, quia corpora humana remanebunt. Unde decens eſt, ſi partes eorum remanent in corpore hominis, qui eſt minor mundus, quod ipſa tota remaneant in mundo maiori.

Ad undecimum dicendum, quod formam quam elementa deponent, eſt ipſa mutabilitas, non forma quæ ſit principium eſſendi.

Ad duodecimum dicendum, quod mutabilis diſpoſitio tolletur ab elementis, quia mutatio in eis non erit, non quod naturam mutabilem amittant.

Ad decimumtertium dicendum, quod diſpoſitio iſtorum elementorum ſecundum quam generantur, & corrumpuntur, & mutantur, eſt eis naturalis, motu cæli manente; non autem poſtquam motus cæli ceſſaverit.

Ad decimumquartum dicendum, quod ratio illa probat quod in elementis eſt principium corruptionis materiale, non autem activum: unde non ſequitur mutatio, motu cæli ſubtracto, qui eſt principium mutationis.

Ad decimumquintum dicendum, quod elementum ſicut non habet virtutem ut ſit ſemper, propter hoc quod poteſt ab exteriori corrumpi; ita non habet virtutem ut quandoque deficiat, niſi materialem, ut dictum eſt.

Ad decimumſextum dicendum, quod elementa ſunt incorruptibilia ſecundum totum, par-

partibus generatis, & corruptis, quamdiu motus cæli durat; ſed motu cæli ceſſante, erit in eis alia incorruptionis cauſa, quia ſcilicet non poſſunt corrumpi, niſi ab extrinſeco: corruptivum autem extrinſecum, deficiente motu cæli, ceſſabit.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod motus cæli eſt ut vita quædam omnibus rebus naturalibus ſecundum ſtatum mutationis, qui in conſummatione mundi tolletur.

Ad decimumoctavum dicendum, quod licet eductio formarum de potentia in actum dependeat ex motu cæli; tamen eorum conſervatio dependet a principiis altioribus, ut dictum eſt.

Ad decimumnonum dicendum, quod ſol eſt cauſa caliditatis per motum, ut Philoſophus dicit (Lib. II. de cælo com. lvi. & lviii.) unde ceſſante motu tollitur corruptionis cauſa in elementis, quæ eſt per ſuperexcedentiam caloris.

ARTICULUS VIII.

Utrum ceſſante motu cæli, remaneat actio, & paſſio in elementis.

Octavo quæritur, utrum ceſſante motu cæli, remaneat actio, & paſſio in elementis. Et videtur quod ſic. Potentiæ enim naturales ſunt determinatæ ad unum: unde virtus ignis, cum ſit naturalis potentia, ſe habet tantum ad calefaciendum, non autem ad non calefaciendum. Sed in illa mundi conſummatione remanebit virtus ignis, & aliorum elementorum, ut prius dictum eſt (art. præc.) Ergo impoſſibile eſt quin ignis, & alia elementa agant.

2. Præterea. Sicut dicit Philoſophus in I. de generat. (com. xlviii. & xlix.) ad hoc quod fiat mutua actio, & paſſio, requiritur quod agens, & patiens ſint ſimilia ſecundum materiam, & diſſimilia ſecundum formam. Hoc autem erit in elementis, ceſſante motu cæli: quia eorum ſubſtantiæ manebunt, principiis eſſentialibus non mutatis. Ergo erit actio, & paſſio in elementis, motu cæli ceſſante.

3. Præterea. Cauſa actionis, & paſſionis in elementis eſt ex hoc quod in materia elementi ſemper eſt appetitus ad aliam formam, licet materia per unam formam ſit perfecta. Sed iſte appetitus in materia remanebit, etiam motu cæli ceſſante: non enim una forma elementi poterit totam potentiam materiæ implere. Ergo in illa mundi conſummatione remanebit actio, & paſſio in elementis.

4. Præterea. Illud quod eſt de perfectione elementi, non aufertur ei. Hoc autem eſt de perfectione uniuſcuiuſque entis, quod agat ſibi ſimile: diffuſio enim ipſius eſſe, derivatur a primo bono in omnia entia. Ergo videtur quod elementa in illa conſummatione agent ſibi ſimile; & ſic erit in eis actio, & paſſio.

5. Præterea. Sicut proprium eſt ignis eſſe calidum, ita etiam proprium eius eſt calefacere: ſicut enim calor derivatur a principiis eſſentialibus ignis, ita calefactio derivatur a calore. Si ergo in illa rerum conſummatione ignis, & eius calor remanebit, videtur quod etiam calefactio remanebit.

6. Præterea. Omnia corpora naturalia ſe tangentia aliquo modo ſe alterant, ut patet in I. de generat. (com. liii.) Sed elementa in illo ſtatu mundi ſe tangent. Ergo ſe invicem alterabunt; & ita erit ibi actio, & paſſio.

7. Præterea. In illa mundi conſummatione *erit lux lunæ ſicut lux ſolis, & lux ſolis ſeptempliciter* (Iſa. xxx. 26.) Sed modo ſol, & luna ſua luce illuminant corpora inferiora. Ergo multo fortius tunc illuminabunt; & ita remanebit aliqua actio, & paſſio in iſtis inferioribus: nam medium illuminatum illuminabit ultimum.

8. Præterea. Sancti videbunt viſu corporeo res huius mundi. Sed viſio non poteſt eſſe ſine actione, & paſſione, quia viſus patitur a viſibili. Ergo erit actio, & paſſio etiam motu cæli ceſſante.

Sed contra. Remota cauſa removetur effectus. Sed motus cæli eſt cauſa actionis, & paſſionis in iſtis inferioribus ſecundum doctrinam Philoſophi (I. Meteor. non procul a princ. & II. de cælo com. lvi.) Ergo remoto motu cæli removebitur actio, & paſſio in iſtis inferioribus.

Præterea. Actio, & paſſio in rebus corporalibus ſine motu eſſe non poteſt. Remoto autem primo motu, qui eſt motus cæli, ut probatur in VIII. Phyſ. (com. lxxv. & ſeq.) oportet poſteriores motus ceſſare. Remoto ergo motu cæli non erit actio, & paſſio in iſtis inferioribus.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut habetur in Libro de cauſis, quando cauſa prima retrahit actionem ſuam a cauſato, oportet etiam quod cauſa ſecunda retrahat actionem ſuam ab eodem, eo quod cauſa ſecunda habet hoc ipſum quod agit, per actionem cauſæ

Digitized by Google

ſæ primæ, in cuius virtute agit. Cum autem omne agens agat ſecundum quod eſt io actu, oportet ſecundum hoc accipere ordinem cauſarum agentium, ſecundum quod eſt ordo earum in actualitate. Corpora autem inferiora minus habent de actualitate quam corpora cæleſtia: nam in corporibus inferioribus non eſt tota potentialitas completa per actum, eo quod materia ſubſtans uni formæ remanet io potentia ad formam aliam; quod non eſt in corporibus cæleſtibus: nam materia corporis cæleſtis non eſt in potentia ad aliam formam: unde ſua potentialitas tota eſt terminata per formam quam habet. Subſtantiæ vero ſeparatæ ſunt perfectiores in actualitate quam etiam corpora cæleſtia: quia non ſunt compoſitæ ex materia, & forma; ſed ſunt formæ quædam ſubſiſtentes: quæ tamen deficiunt ab actualitate Dei, qui eſt ſuum eſſe, quod de aliis ſubſtantiis ſeparatis non contingit; ſicut et iam videmus quod elementa etiam ſe ſuperant invicem ſecundum gradum actualitatis, eo quod aqua habet plus de ſpecie quam terra, aer quam aqua, & ignis quam aer: ita etiam eſt io corporibus cæleſtibus, & in ſubſtantiis ſeparatis. Elementa ergo agunt in virtute corporum cæleſtium, & corpora cæleſtia agunt in virtute ſubſtantiarum ſeparatarum: unde ceſſante actione ſubſtantiæ ſeparatæ, oportet quod ceſſet actio corporis cæleſtis, & eam ceſſante, oportet quod ceſſet actio corporis elementaris. Sed ſciendum, quod corpus habet duplicem actionem: unam quidem ſecundum proprietatem corporis, ut ſcilicet agat per motum (hoc enim proprium eſt corporis, ut motum moveat, & agat) aliam autem actionem habet, ſecundum quod attingit ad ordinem ſubſtantiarum ſeparatarum, & participat aliquid de modo ipſarum; ſicut naturæ inferiores conſueverunt aliquid participare de proprietate naturæ ſuperioris, ut apparet in quibuſdam animalibus, quæ participant aliquam ſimilitudinem prudentiæ, quæ propria eſt hominum. Hæc autem eſt actio corporis, quæ non eſt ad transſmutationem materiæ, ſed ad quamdam diffuſionem ſimilitudinis formæ in medio ſecundum ſimilitudinem ſpiritualis intentionis, quæ recipitur de re in ſenſu, vel intellectu; & hoc modo ſol illuminat aerem, & color ſpeciem ſuam multiplicat in medio. Uterque autem modus actionis in iſtis inferioribus cauſatur ex corporibus cæleſtibus. Nam & ignis ſuo calore tranſmutat materiam, ex virtute corporis cæleſtis; & corpora viſibilia multiplicant ſuas ſpecies in medio virtute luminis, cuius fons eſt in cæleſti corpore. Unde ſi actio utraque corporis cæleſtis ceſſaret, nulla actio in iſtis inferioribus remaneret. Sed ceſſante motu cæli, ceſſabit prima actio, ſed non ſecunda: & illo ceſſante motu cæli, erit quidem actio in iſtis inferioribus illuminationis, & immutationis medii a ſenſibilibus; non autem erit actio per quam tranſmutatur materia, quam ſequitur generatio, & corruptio.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus ignis ſemper eſt determinata ad calefaciendum, præſuppoſitis tamen cauſis prioribus quæ ad actionem ignis requiruntur.

Ad ſecundum dicendum, quod ſimilitudo ſecundum materiam, & contrarietas formæ non ſufficit in iſtis inferioribus ad paſſionem, & actionem, niſi motu cæli præſuppoſito, in cuius virtute agunt omnes inferiores activæ potentiæ.

Ad tertium dicendum, quod materia non ſufficit ad actionem, niſi principium activum ponatur. Unde appetitus materiæ non ſufficienter probat actionem in elementis, motu cæli ſubtracto, a quo eſt primum principium actionis.

Ad quartum dicendum, quod inferiora numquam attingunt ad gradum perfectionis ſuperiorum. Hoc autem eſt de ratione perfectionis ſupremi agentis, quod ſua perfectio ſibi ſufficiat ad agendum alio agente remoto: unde hoc ioferioribus agentibus attribui non poteſt.

Ad quintum dicendum, quod ignis eſt proprium calefacere, ſuppoſito quod habeat aliquam actionem; ſed eius actio dependet ab alio, ut dictum eſt.

Et ſimiliter ad ſextum dicendum, quod tactus non ſufficit in elementis ad agendum, niſi motu cæli ſuppoſito.

Alia duo concedimus: nam procedunt de actionibus quibus materia non tranſmutatur; ſed ſpecies quodammodo multiplicatur per modum iotentionis ſpiritualis.

AR-

ARTICULUS IX.

Utrum plantæ, & bruta animalia, & corpora mineralia remaneant poſt finem mundi.

NOno quæritor, utrum plaotæ, & animalia bruta, & corpora mineralia remaneant poſt finem muodi. Et videtur quod ſic. Habetur enim Eccle. III. 14. *Didici quod omnia opera (a) Dei perſeverent in æternum*. Sed corpora mineralia, plantæ, & bruta ſuot opera Dei. Ergo in æternum manebunt.

2. Sed dicebat, quod hoc intelligitur de iſtis operibus Dei quæ aliquo modo habent ordinem ad incorruptionem; ſicut elementa, quæ ſunt incorruptibilia ſecundum totum, licet ſecundum partes corrumpantur. Sed contra. Sicut elementa ſunt incorruptibilia ſecundum totum, licet ſecundum partem corrumpantur; ita prædictæ res ſunt incorruptibiles ſecundum ſpeciem, licet ſecundum individua corrumpantur. Ergo videtur quod prædictæ etiam res io æternum remaneant.

3. Præterea. Impoſſibile eſt quod intentio naturæ fruſtretur, cum naturæ intentio ſit ex hoc quod natura a Deo in finem dirigitur. Sed natura intendit per generationem, & corruptionem perpetuitatem ſpeciei ſervare. Ergo niſi prædicta ſecundum ſpeciem conſerventur, fruſtrabitur natura inteotio; quod eſt impoſſibile, ut dictum eſt.

4. Præterea. Decor univerſi pertinebit ad gloriam beatorum: unde dicitur a ſanctis, quod in maiorem beatorum gloriam elementa mundi in ſtatum meliorem reformabuntur. Sed plantæ, mineralia, & bruta animalia pertinent ad decorem univerſi. Ergo non ſubtrahentur in illa ultima conſummatione beatorum.

5. Præterea. Rom. I. 20. dicitur, quod *inviſibilia Dei per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur*: inter quæ etiam facta, plantæ, & animalia numerari poſſunt. Sed in illo ſtatu perfectæ beatitudinis neceſſarium eſt homini inviſibilia Dei cognoſcere. Ergo indecens erit quod prædicta Dei opera de medio ſubtrahantur.

6. Præterea. Apoc. ult. 2. dicitur: *Ex utraque parte fluminis lignum afferens fructus duodecim*. Ergo cum ibi loquatur de ultima conſummatione beatitudinis ſanctorum, videtur quod in illo ſtatu plantæ remaneant.

7. Præterea. Ab eſſe divino omnibus entibus ineſt deſiderium perpetuitatis, inquaotum aſſimilantur primo enti, quod eſt perpetuum. Quod autem ineſt rebus ex ſimilitudine divini eſſe, non auferetur ab eis in ultima conſummatione. Ergo remanebunt plantæ, & animalia perpetua, ſaltem ſecundum ſpeciem.

8. Præterea. In ultimo ſtatu conſummationis rerum non auferetur a rebus id quod ad rerum perfectionem pertinet. Sed opus ornatus eſt conſummatio quædam creationis. Cum ergo animalia ad opus ornatus pertineant, videtur quod non deſinant eſſe in illo mundi ultimo ſtatu.

9. Præterea. Sicut elementa ſervierunt homini in ſtatu viæ, ita & animalia, & plantæ. Sed elementa remanebunt. Ergo & animalia, & plantæ; & ſic non videtur quod ceſſent.

10. Præterea. Quanto aliquid magis participat de proprietate primi perpetui, quod eſt Deus, tanto magis videtur eſſe perpetuum. Sed animalia, & plantæ plus participant de proprietatibus Dei quam elementa: quia elementa ſunt tantum exiſtentia, plantæ autem etiam vivunt, animalia vero etiam ſuper hæc cognoſcunt. Ergo magis debent in perpetuum remanere animalia, & plantæ quam elementa.

11. Præterea. Effectus divinæ ſapientiæ eſt, ut Dionyſius dicit VII. cap. de div. Nom. quod ſupremum inferioris naturæ coniungatur infimo naturæ ſuperioris. Hoc autem non erit, ſi animalia, & plantæ deſinant eſſe: quia elementa in nullo attingunt ad perfectionem humanam, ad quam attingunt quodammodo quædam animalia, ad animalia vero appropinquant plantæ, ad plantas vero corpora mineralia, quæ immediate poſt elementa ſequuntur. Ergo io illo mundi fine, cum non debeat illud amoveri quod pertinet ad oſtenſionem divinæ ſapientiæ, videtur quod animalia, & plantæ ceſſare non debeant.

12. Præterea. Si in creatione mundi, animalia, & plaotæ non fuiſſent productæ, non fuiſſet mundus perfectus. Sed maior erit perfectio mundi ultima quam prima. Ergo videtur quod omnino animalia, & plantæ remaneant.

13. Præterea. Quædam corpora mineralia,

(a) Vulgata: *quæ fecit Deus, perſeverent in perpetuum.*

lia, & quædam animalia bruta in pœnam damnatorum deputantur, ſicur in Pſalm. x. 7. dicitur: *Ignis, ſulfur, & ſpiritus procellarum pars calicis eorum:* &, Iſa. ult. 24. *Vermis eorum non morietur, & ignis non extinguetur*. Pœnæ autem damnatorum erunt perpetuæ. Ergo videtur quod animalia, & corpora mineralia in æternum remaneant.

14. Præterea. In ipſis elementis ſunt rationes ſeminales corporum mixtorum, & animalium, & plantarum, ut Auguſtinus dicit in III. de Trin. (cap. VIII. & IX.) Hæ autem rationes fruſtra eſſent, niſi prædicta ex eis orirentur. Cum ergo in illa mundi conſummatione elementa remaneant, & per conſequens rationes ſeminales in eis, nec aliquid in operibus Dei ſit fruſtra, videtur quod animalia, & plantæ in illa mundi novitate remaneant.

15. Præterea. Ultima mundi purgatio erit per actionem ignis. Sed quædam mineralia ſunt ita fortis compoſitionis, quod nec ab igne conſumuntur, ſicut patet de auro. Ergo videtur quod ad minus illa poſt illum ignem remaneant.

16. Præterea. Univerſale eſt ſemper. Sed univerſale non eſt niſi in ſingularibus. Ergo videtur quod cuiuslibet univerſalis ſingularia ſemper erunt: ergo & bruta animalia, & plantæ, & corpora mineralia ſemper erunt.

Sed contra eſt quod Origenes dicit: *Non eſt opinandum venire ad finem illum animalia, vel pecora, vel beſtias terræ; ſed nec ligna, nec lapides*.

Præterea. Animalia, & plantæ ad vitam animalem hominis ordinantur: unde dicitur Geneſ. IX. 3. *Quaſi olera virentia dedi vobis* (*a*) *omnem carnem*. Sed vita animalis hominis ceſſabit. Ergo & animalia, & plantæ ceſſabunt.

Reſpondeo dicendum, quod in illa mundi innovatione nullum corpus mixtum remanebit, præter corpus humanum. Ad huius autem rationem ſumendam procedendum eſt ordine quem docet Philoſophus II. Phyſ. (com. LXXXVIII. & ſeq.) ut ſcilicet prius conſideretur cauſa finalis, & poſtmodum principia materialia, & formalia, & cauſæ moventes. Finis autem mineralium corporum, & plantarum, & animalium duplex poreſt conſiderari. Primus quidem complerio univerſi, ad quam omnes partes univerſi ordinantur ſicur in finem: ad quem quidem finem res prædictæ non ordinantur ſicut per ſe, & eſſentialiter de perfectione univerſi exiſtentes; cum nihil in eis exiſtat quod non inveniatur in principalibus partibus mundi, quæ ſunt corpora cæleſtia, & elementa, ſicut in principiis activis, & materialibus. Unde res prædictæ ſunt quidam particulares effectus cauſarum univerſalium, quæ ſunt eſſentiales partes univerſi: & ideo de perfectione ſunt univerſi ſecundum hoc tantum quod a ſuis cauſis progrediuntur; quod quidem fit per motum: unde pertinent ad perfectionem univerſi ſub motu exiſtentis, non autem ad perfectionem univerſi ſimpliciter. Et ideo ceſſante mutabilitate univerſi, oportet quod prædicta ceſſent. Alius autem finis eſt homo: quia, ut Philoſophus in ſua Politica (cap. v. a med.) dicit, ea quæ ſunt imperfecta in natura, ordinantur ad perfecta ſicut ad finem: unde, ſicut ibidem dicit, cum animalia habeant vitam imperfectam reſpectu vitæ humanæ, quæ ſimpliciter perfecta eſt, & plantæ reſpectu animalium; plantæ ſunt propter animalia, præparatæ eis in cibum a natura, animalia vero propter hominem, neceſſaria ei ad cibum, & ad alia auxilia. Iſta autem neceſſitas eſt, vita animalis hominis durante: quæ quidem in illa rerum innovatione tolletur, quia corpus reſurget non animale, ſed ſpirituale, ut dicitur I. Corinth. xv. & ideo tunc etiam animalia, & plantæ ceſſabunt: & ad hoc idem habet aptitudinem prædictarum rerum materia, & forma. Cum enim ſint ex contrariis compoſita, habent in ſeipſis principium activum corruptionis. Unde ſi a corruptione prohiberentur ab exteriori principio tantum, hoc eſſet quodammodo violentum, & non conveniens perpetuitati: quia quæ ſunt violenta, non poſſunt eſſe ſemper, ut patet per Philoſophum in Libris cæli, & mundi (Lib. I. com. xv.) Interius autem principium non habent quod poſſit a corruptione prohibere: quia eorum formæ ſunt per naturam corruptibiles, utpote nec per ſe ſubſiſtentes, ſed eſſe habentes a materia dependens: unde non poſſunt in perpetuum remanere eadem numero, nec eadem ſpecie, generatione, & corruptione ceſſante. Hoc autem idem invenitur ex conſideratione cauſæ moventis: eſſe enim plantatum, & animalium, quoddam vivere eſt, quod in rebus corporalibus ſine motu non exiſtit: unde animalia deficiunt ceſſante motu cordis, & plantæ ceſſante nutrimento. In his autem rebus non eſt aliquod motus

ptin-

(a) Vulgata, *omnia*.

Digitized by Google

principium, non dependens a primo mobili: quia ipſæ animæ animalium, & plantarum totaliter ſubiiciuntur impreſſionibus cæleſtium corporum: unde motu cæli ceſſante, non poterit in eis motus remanere, nec vita. Et ſic patet quod in illa mundi innovatione res prædictæ non poterunt remanere.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia opera Dei in æternum perſeverant, vel ſecundum ſe, vel in ſuis cauſis: ſic enim & animalia, & plantæ remanebunt manentibus cæleſtibus corporibus, & elementis.

Ad ſecundum dicendum, quod perpetuitas, quæ eſt ſecundum ſpeciem, & non ſecundum numerum, eſt per generationem; quæ, ceſſante motu cæli, non erit.

Ad tertium dicendum, quod intentio naturæ eſt ad perpetuitatem in ſpecie conſervandam durante motu cæli, per quem huiuſmodi perpetuitas conſervari poteſt.

Ad quartum dicendum, quod prædictæ res faciunt ad decorem univerſi ſecundum ſtatum mutabilitatis in mundo, & animalis vitæ in homine, & non aliter, ut dictum eſt.

Ad quintum dicendum, quod in illa beatitudine ſancti non indigebunt inviſibilia Dei per creaturas conſpicere, ſicut in hoc ſtatu, pro quo loquitur Apoſtolus; ſed tunc inviſibilia Dei per ſeipſa videbunt.

Ad ſextum dicendum, quod lignum vitæ accipitur ibi metaphorice pro Chriſto, vel pro ſapientia, de qua Proverb. III. 18. *Lignum vitæ eſt his qui apprehenderint eam*.

Ad ſeptimum dicendum, quod deſiderium perpetuitatis eſt in rebus creatis ex aſſimilatione ad Deum; unicuique tamen ſecundum ſuum modum.

Ad octavum dicendum, quod opus creationis per ornatum animalium, & plantarum conſummatur quantum ad primam mundi conſummationem, quæ attenditur ſecundum ſtatum mutabilitatis mundi, in ordine ad complendum numerum electorum; non autem ad conſummationem mundi ſimpliciter, ut dictum eſt.

Ad nonum dicendum, quod elementa non dicuntur remunerari ſecundum ſe, quia nec ſecundum ſe aliquid meruerunt; ſed dicuntur remunerari inquantum homines in eis remunerabuntur, prout ſcilicet eorum claritas in gloriam electorum cedet. Animalibus autem, & plantis homines non indigebunt, ſicut elementis, quæ erunt quaſi locus gloriæ ipſorum: & ideo non eſt ſimile.

Ad decimum dicendum, quod licet quantum ad vitam, & cognitionem, plantæ, & animalia ſint meliora quam elementa; tamen quantum ad ſimplicitatem, quæ facit ad incorruptionem, ſunt elementa Deo ſimiliora.

Ad undecimum dicendum, quod in ipſo homine continuatio quædam naturarum apparebit, inquantum in eo congregatur & natura corporis mixti, & natura vegetabilium, & animalium.

Ad duodecimum dicendum, quod alia fuit perfectio mundi creati, & mundi conſummati, ut ſupra dictum eſt: & ideo non oportet ut ſit de ſecunda perfectione quod fuit de prima.

Ad decimumtertium dicendum, quod vermis ille qui ad pœnam impiorum deputatur, non eſt intelligendus corporaliter, ſed ſpiritualiter; ut per vermem ſtimulus ſuæ conſcientiæ intelligatur, ut Auguſtinus in XX. de Civit. Dei dicit: & ſecundum eumdem modum poſſunt exponi ſi qua ſimilia inveniantur.

Ad decimumquartum dicendum, quod rationes ſeminales quæ ſunt in elementis, ad affectum producendum non ſufficiunt niſi motu cæli coadiuvante: & ideo motu cæli ceſſante non ſequitur quod oporteat animalia, vel plantas eſſe: nec tamen ſequitur quod rationes ſeminales ſint fruſtra, quia ſunt de perfectione ipſorum elementorum.

Ad decimumquintum dicendum, quod licet aliqua ſint quæ ad horam ab igne non conſumuntur, nihil tamen eſt quod finaliter ab igne non conſumatur, ſi diu in igne remaneat, ut Galenus dicit: & tamen ille ignis conflagrationis mundi erit multo violentior quam iſte ignis quo utimur. Nec iterum ex ſola ignis actione corpora mixta in illo igne deſtruentur, ſed etiam ex ceſſatione motus cæli.

Ad decimumſextum dicendum, quod univerſale tripliciter conſiderari poteſt; & ſecundum quemlibet modum conſiderationis aliquo modo verum eſt quod univerſale eſt ſemper. Poteſt enim uno modo conſiderari natura univerſalis ſecundum quod abſtrahit a quolibet eſſe; & ſic verum eſt quod univerſale eſt ſemper, magis per remotionem cauſæ determinantis ad aliquod tempus, quam per poſitionem cauſæ perpetuitatis: de ratione enim naturæ univerſalis non eſt quod ſit magis hoc tempore quam illo: per quem etiam modum materia prima dicitur eſſe una. Alio modo poteſt conſiderari ſecundum eſſe quod habet in ſingularibus; & ſic

& ſic verum eſt quod eſt ſemper, quia eſt quandocumque eſt ſuum ſingulare; ſicut etiam dicitur eſſe ubique, quia eſt ubicumque eſt ſuum ſingulare, cum tamen multa loca ſint ubi ſua ſingularia non ſunt: unde nec ibi eſt univerſale. Tertio modo poteſt conſiderari ſecundum eſſe quod habet in intellectu; & ſic etiam verum eſt quod univerſale eſt ſemper, præcipue in intellectu divino.

ARTICULUS X.

Utrum corpora humana maneant motu cæli ceſſante.

I. Part. quæſt. lxxvii. *per totam.*

DEcimo quæritur, utrum corpora humana remaneant motu cæli ceſſante. Et videtur quod non. Quia dicitur I. ad Corinth. xv. 50. *Caro, & ſanguis regnum Dei non* (*a*) *poſſidebunt*. Sed corpus hominis eſt ex carne, & ſanguine. Ergo in illo rerum fine humana corpora non remanebunt.

2. Præterea. Omnis mixtio elementorum ex motu cæli cauſatur, cum ad mixtionem alteratio requiratur. Sed corpus humanum eſt corpus mixtum ex elementis. Ergo motu cæli ceſſante remanere non poteſt.

3. Præterea. Neceſſitas quæ eſt ex materia, eſt neceſſitas abſoluta, ut patet in II. Phyſ. (com. lxxxvii. & lxxxviii.) Sed in corpore compoſito ex contrariis eſt neceſſitas ad corruptionem ex ipſa materia. Ergo impoſſibile eſt quin talia corpora corrumpantur; & ita impoſſibile eſt quod remaneant poſt ſtatum generationis, & corruptionis. Corpora autem humana ſunt huiuſmodi. Ergo impoſſibile eſt quod in illo rerum fine remaneant.

4. Præterea. Homo cum brutis convenit in hoc quod habet corpus ſenſibile. Sed corpora ſenſibilia brutorum non remanebunt in illo mundi fine. Ergo nec corpora humana.

5. Præterea. Finis hominis eſt perfecta aſſimilatio ad Deum. Sed Deo, qui incorporeus eſt, magis aſſimilatur anima a corpore abſoluta, quam corpori unita. Ergo in illo ſtatu finalis beatitudinis, animæ abſque corporibus erunt.

6. Præterea. Ad perfectam hominis beatitudinem requiritur perfecta operatio intellectus. Sed operatio animæ intellectivæ a corpore abſolutæ eſt perfectior quam animæ corpori unitæ: quia, ut dicitur in Lib. de cauſis, omnis virtus unita plus eſt infinita quam multiplicata. Formæ autem ſeparatæ in ſe unitæ ſunt; materiæ vero coniunctæ, quodammodo ad plura diffunduntur. Ergo in illa perfecta beatitudine animæ non erunt corpori unitæ.

7. Præterea. Elementa quæ ſunt in mixto, appetunt naturali appetitu propria *ubi*. Appetitus autem naturalis non poteſt eſſe vanus: unde quod eſt contra naturam, non poteſt eſſe perpetuum. Non poteſt ergo eſſe quin elementa in corpore mixto exiſtentia quandoque ad ſua loca tendant, & ſic corpus mixtum corrumpatur: ergo poſt corruptionis ſtatum non remanebunt humana corpora, quæ ſunt mixta.

8. Præterea. Omnis motus naturalis cuiuſcumque corporis a motu cæli dependet. Sed motus cordis, ſine quo non poteſt eſſe humani corporis vita, eſt motus naturalis. Ergo ceſſante motu cæli remanere non poterit, & per conſequens nec humani corporis vita.

9. Præterea. Membra humani corporis, pro maiori parte ſunt ordinata ad uſus competentes vitæ animali, ſicut patet de venis, & ſtomacho, & huiuſmodi, quæ ordinantur ad nutrimentum. Animalis autem vita in homine non remanebit in illa beatitudine. Ergo nec membra corporis (alias enim fruſtra eſſent) & ſic nec corpus humanum remanebit.

Sed contra eſt quod dicitur I. ad Corinth. xv. 53. *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem*. Hoc autem corruptibile, corpus eſt. Ergo corpus remanebit incorruptione indutum.

Præterea. Philip. iii. 21. dicitur: *Reformabit corpus humilitatis noſtræ configuratum corpori claritatis ſuæ*. Sed Chriſtus corpus quod ſemel in reſurrectione reſumpſit, numquam depoſuit, nec deponet. Rom. vi. 9. *Chriſtus reſurgens ex mortuis iam non moritur*. Ergo & ſancti in perpetuum vivent cum corporibus, cum quibus reſurgent; & ſic humana corpora poſt finem mundi manebunt.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit XXII. de Civ. Dei (cap. xxvi.) Porphyrius ponebat ad perfectam beatitudinem humanæ animæ, omne corpus fugiendum eſſe; & ſic ſecundum eum anima in perfecta beatitudine exiſtens, corpori unita eſſe

(a) Vulgata: *poſſidere non poſſunt*.

Digitized by Google

eſſe non poteſt. Quam opinionem tangit Origenes in ſuo Periarchon, dicens, quoſdam opinatos fuiſſe, ſanctos corpora in reſurrectione reſumpta quandoque depoſituros, ut ſic ad Dei ſimilitudinem in perfecta beatitudine vivant. Sed hæc poſitio præter hoc quod eſt fidei contraria, ut ex auctoritatibus inductis, & pluribus aliis patere poteſt, etiam a ratione diſcordat. Non enim perfectio beatitudinis eſſe poterit ubi deeſt naturæ perfectio. Cum autem animæ, & corporis naturalis ſit unio, & ſubſtantialis, non accidentalis; non poteſt eſſe quod natura animæ ſit perfecta, niſi ſit corpori coniuncta: & ideo anima ſeparata a corpore, non poteſt ultimam perfectionem beatitudinis obtinere. Propter quod etiam dicit Auguſtinus in fine ſuper Geneſ. ad litt. (Lib. XII. cap. xxxv.) quod animæ ſanctorum ante reſurrectionem non ita perfecte fruuntur divina viſione ſicut poſtea: unde in ultima perfectione beatitudinis oportebit corpora humana eſſe animabus unita. Poſitio autem præmiſſa procedit ſecundum opinionem illorum qui dicunt, animam accidentaliter uniri corpori, ſicut nautam navi, aut hominem indumento. Unde & Plato dixit, quod homo eſt anima corpore induta, ut Gregorius Nyſſenus narat (in Lib. de anima cap. x. a med.) Sed hoc ſtare non poteſt: quia ſic homo non eſſet ens per ſe, ſed per accidens; nec eſſet in genere ſubſtantiæ, ſed in genere accidentis, ſicut hoc quod dico veſtitum, & calceatum. Patet etiam quod rationes ſupra inductæ de corporibus mixtis, non habent locum in homine: nam homo ordinatur ad perfectionem univerſi ut eſſentialis pars ipſius, cum in homine ſit aliquid quod non continetur virtute nec in elementis, nec in cæleſtibus corporibus, ſcilicet anima rationalis. Corpus etiam hominis ordinatur ad hominem, non ſecundum animalem vitam tantum, ſed ad perfectionem naturæ ipſius. Et quamvis corpus hominis ſit ex contrariis compoſitum, inerit tamen principium incorruptibile, quod poterit præſervare a corruptione abſque violentia; cum ſit intrinſecum. Et hoc poterit eſſe ſufficiens principium motus, motu cæli ceſſante, cum a motu cæli non dependeat.

Ad primum ergo dicendum, quod per carnem & ſanguinem intelligitur corruptio carnis & ſanguinis: unde in eadem auctoritate ſubditur: *Neque corruptio incorruptelam poſſidebit*.

Ad ſecundum dicendum, quod motus eſt cauſa mixtionis ſecundum fieri; ſed conſervatio eius eſt per formam ſubſtantialem, & ulterius per principia cælo altiora, ut in ſuperioribus quæſtionibus patet.

Ad tertium dicendum, quod anima rationalis ex perfecta unione ad Deum, omnino ſuper materiam victoriam habebit, & ſic licet materia ſibi relicta corruptibilis ſit, tamen ex virtute animæ incorruptionem ſortietur.

Ad quartum dicendum, quod ſenſibilitas in homine eſt a principio incorruptibili, ſcilicet ab anima rationali, in brutis autem eſt a principio corruptibili: & ideo corpus ſenſibile hominis in perpetuum poteſt remanere, non autem corpus ſenſibile bruti.

Ad quintum dicendum, quod anima corpori unita plus aſſimilatur Deo quam a corpore ſeparata, quia perfectius habet ſuam naturam. Intantum enim unumquodque Deo ſimile eſt, inquantum perfectum eſt; licet non ſit unius modi perfectio Dei, & perfectio creaturæ.

Ad ſextum dicendum, quod anima corpori unita non multiplicatur per modum formarum materialium, quæ ſunt diviſibiles diviſione ſubiecti; ſed in ſe remanet ſimplex & una: unde eius operatio non impeditur ex corporis unione, quando corpus omnino erit ſubiectum animæ; nunc autem impeditur ex corporis unione, propter hoc quod anima non perfecte dominatur in corpus.

Ad ſeptimum dicendum, quod appetitus naturalis elementorum tendendi in propria loca, per dominium animæ in corpus retinebitur, ne diſſolutio elementorum fiat: quia elementa perfectius eſſe habebunt in corpore hominis quam in ſuis locis haberent.

Ad octavum dicendum, quod motus cordis in homine cauſabitur ex natura animæ rationalis, quæ a motu cæli non dependet: & ideo motus ille non ceſſabit, motu cæli ceſſante.

Ad nonum dicendum, quod omnia membra corporis remanebunt, non propter uſus animalis vitæ, ſed propter perfectionem naturæ hominis.

QUAESTIO VI.

De miraculis;

& habet decem articulos.

PRimo enim quæritur, utrum Deus poſſit in rebus creatis aliquid operari præter cauſas naturales, vel contra naturam, vel contra curſum naturæ.

Secundo. Utrum omnia quæ Deus facit contra naturam, vel contra curſum naturæ, poſſint dici miracula.

Tertio. Utrum creaturæ ſpirituales ſua naturali virtute poſſint miracula facere.

Quarto. Utrum boni Angeli, & homines per aliquod donum gratiæ miracula facere poſſint.

Quinto. Utrum dæmones cooperentur ad miracula facienda.

Sexto. Utrum dæmones, vel Angeli habeant corpora ſibi naturaliter unita.

Septimo. Utrum Angeli, vel dæmones poſſint corpora aſſumere.

Octavo. Utrum Angelus, vel dæmon, vel corpus aſſumptum poſſit operationes viventis corporis exercere.

Nono. Utrum operatio miraculi ſit attribuenda fidei.

Decimo. Utrum dæmones cogantur aliquibus ſenſibilibus, & corporalibus rebus, factis, aut verbis ad miracula facienda, quæ per magicas artes fieri videntur.

ARTICULUS I.

Utrum Deus poſſit in rebus creatis aliquid operari præter cauſas naturales, vel contra curſum naturæ.

QUæſtio eſt de miraculis: & primo quæritur, utrum Deus poſſit in rebus creatis aliquid operari præter cauſas naturales, vel contra naturam, vel contra curſum naturæ. Et videtur quod non: quia in Gloſſa Rom. XI. (ordinaria, ibi *Contra naturam inſertus es*) dicitur: *Deus omnium naturarum conditor, nihil contra naturam facit*.

2. Præterea. Alia Gloſſa dicit ibidem: *Contra legem naturæ tam Deus facere non poteſt quam contra ſeipſum*. Contra ſeipſum autem nullo modo facere poteſt: quia *ſeipſum negare non poteſt*, ut dicitur II. Tim. II. 13. Ergo nec contra naturæ ordinem, qui eſt lex naturæ, Deus facere poteſt.

3. Præterea. Sicut ordo humanæ iuſtitiæ derivatur a divina iuſtitia, ita ordo naturæ derivatur a divina ſapientia: ipſa enim eſt quæ diſponit omnia ſuaviter, ut dicitur Sap. VIII. Sed contra ordinem humanæ iuſtitiæ Deus facere non poteſt: ſic enim eſſet cauſa peccati, quod ſolum ordini iuſtitiæ repugnat. Cum ergo non minor ſit Dei ſapientia quam eius iuſtitia, videtur quod nec contra ordinem naturæ facere poſſit.

4. Pręterea. Quandocumque Deus operatur in creaturis per rationes ſeminales, non fit aliquid contra naturæ curſum. Sed non poteſt Deus aliquid convenienter operari in natura præter rationes ſeminales naturæ inditas. Ergo Deus non poteſt convenienter contra curſum naturæ facere. Probatio mediæ. Auguſtinus enim dicit in III. de Trin. (cap. XI. & XII.) quod viſibiles apparitiones patribus exhibitæ ſunt mediante miniſterio Angelorum, ex hoc quod Deus corpora regit per ſpiritus. Sed ſimiliter corpora inferiora regit per ſuperiora, ut in eodem Lib. (cap. IV.) ipſe dicit: & ſimiliter poteſt dici, quod effectus quoslibet regit per cauſas. Cum ergo in cauſis naturalibus rationes ſeminales ſint inditæ, videtur quod Deus convenienter non poſſit operari in effectibus naturalibus, niſi rationibus ſeminalibus mediantibus; & ſic nihil fiet ab eo contra curſum naturæ.

5. Præterea. Deus non poteſt facere quod affirmatio, & negatio ſint ſimul vera: quia cum hoc ſit contra rationem entis, inquantum eſt ens, eſt etiam contra rationem creaturæ: prima namque rerum creatarum eſt eſſe, ut dicitur in Libro de cauſis (prop. IV.) Prædictum autem principium, cum ſit primum inter omnia principia, in quod omnia alia reſolvuntur, ut probatur in IV. Metaph. oportet quod in qualibet neceſſaria propoſitione includatur, & quod eius oppoſitum includatur in quolibet impoſſibili. Cum ergo ea quę ſunt contra curſum naturę, ſint impoſſibilia in natura, ſicut cęcum fieri videntem, & mortuum fieri viventem; in huiuſmodi oppoſitum dicti principii includetur. Ergo ea quę ſunt contra curſum naturę, Deus facere non poteſt.

6. Pręterea. Quędam Gloſſa dicit Epheſ. III. quod Deus contra cauſas quas voluntate inſtituit, mutabili voluntate nihil facit. Sed cauſas naturales Deus voluntate ſua inſtituit. Ergo contra eas nihil facit, nec facere poteſt, ſicut non poteſt eſſe mutabilis: mutabilitas enim voluntatis videtur, cum aliquis facit contra id quod prius voluntate inſtituit.

7. Pręterea. Bonum univerſi eſt bonum ordinis, ad quem pertinet curſus naturalium rerum. Sed Deus non poteſt facere contra bonum univerſi: quia ex ſua bonitate ſumma provenit quod omnia ſint valde bona ſecundum ordinem univerſi. Ergo Deus non poteſt facere contra curſum naturalium rerum.

8. Pręterea. Deus non poteſt eſſe cauſa mali. Malum autem, ſecundum Auguſtinum (de nat. boni cap. IV.) eſt privatio modi, ſpeciei, & ordinis. Ergo Deus non po-

poteſt facere contra curſum naturę, qui pertinet ad ordinem univerſi.

9. Præterea Geneſ. II. 2. dicitur, quod *Deus die ſeptimo ceſſavit ab opere quod patrarat*: & hoc ideo ſecundum Gloſſam (ordin.) quia ceſſavit a novis operibus condendis. Sed in operibus ſex dierum non fecit aliquid contra curſum naturæ. Unde Auguſtinus dicit II. ſuper Geneſ. ad lit. (parum a prin.) quod in operibus ſex dierum non quæritur quid Deus miraculoſe facere poſſit, ſed quid rerum natura patiatur, quam tunc Deus inſtituit. Ergo nec poſtea Deus aliquid fecit contra naturæ curſum.

10. Præterea. Secuodum Philoſophnm in VII. Metaph. natura eſt cauſa ordinationis in omnibus. Sed Deus non poteſt facere aliquid niſi ordinatum: quia, ut dicitur Rom. XIII. 1. *quæ a Deo ſunt, ordinata ſunt*. Ergo non poteſt facere aliquid contra naturam.

11. Præterea. Sicuti ratio humana a Deo eſt, ita & natura. Sed contra principia rationis Deus facere non poteſt, ſicur quod genus de ſpecie non prædicetur, vel quod latus quadrati ſit commeoſurabile diametro. Ergo nec contra principia naturæ Deus facere poteſt.

12. Præterea. Totus naturæ curſus a divina ſapientia progreditur, ſicut artificiata ab arte humana, ut Auguſtinus dicit ſuper illud Ioan. (cap. 1.) *Quod factum eſt, in ipſo vita erat*. Sed artifex non facit aliquid contra artem ſuam, niſi per errorem, qui in Deo eſſe non poteſt. Ergo nec Deus facit aliquid contra curſum naturæ.

13. Præterea. Philoſophus dicit in II. Phyſ (text. lxxviii.) quod ſicut agitur unumquodque, ita natum eſt agi. Sed quod ita natum eſt agi ſicut agitur, non fit contra curſum naturæ. Ergo nihil fit contra naturæ curſum.

14. Præterea. Anſelmus dicit (Lib. I. *Cur Deus homo* cap. xx. circa princ.) quod minimum inconveniens Deo eſt impoſſibile. Ioconveniens autem eſt quod curſus naturæ mutetur; conveniens eſt autem quod ſervetur. Ergo impoſſibile eſt quod Deus contra curſum naturæ faceret.

15. Præterea. Sicut ſe habet ſcientia ad falſum, ita ſe habet potentia ad impoſſibile. Sed Deus non poteſt ſcire id quod eſt falſum in natura. Ergo Deus non poteſt facere id quod eſt cootra curſum naturæ: quia hoc eſt impoſſibile io natura.

16. Præterea. Magis eſt impoſſibile quod eſt impoſſibile per ſe quam quod eſt impoſſibile per accidens: quia quod per ſe eſt tale, magis eſt tale. Sed id quod fuit, non fuiſſe eſt impoſſibile per accidens; quod tamen Deus facere non poteſt, ut Hieronymus dicit, & etiam Philoſophus in VI. Ethic. (cap. II. in fine) Ergo nec quæ ſunt contra curſum naturæ, quæ ſunt impoſſibilia per ſe, ut cæcum videre, facere Deus (*a*) poteſt.

17. Præterea. Secundum Philoſophum in III. Ethic. (cap. 1.) violentum eſt cuius principium eſt extra, nil conferente vim paſſo. Sed ad ea quæ ſunt contra curſum naturæ, res naturales cooferre non poſſunt. Ergo ſi a Deo fiant, erunt violenta; & ſic non erunt permanentia: quod videtur inconveniens, nam cæcis illuminatis divinitus permanet viſus.

18. Præterea. Cum omoe genus per potentiam, & actum dividatur, ut patet in III. Phyſic. (com. xxxiv.) ad potentiam autem potentia paſſiva pertineat, ad actum autem activa; oportet quod ad illa ſola potentia paſſiva inveniatur in natura ad quæ invenitur potentia activa naturalis: hoc enim eſt eiuſdem geoeris, & hoc etiam dicit Commentator in IX. Metaph. (text. xi. & xvii.) ſed ad ea quæ ſunt contra curſum naturæ, non invenitur aliqua potentia activa naturalis. Ergo nec potentia paſſiva. Sed illa reſpectu quorum non eſt potentia paſſiva in creatura, dicimus non poſſe fieri, quamvis Deus per ſuam omnipotentiam omnia facere poſſit. Ergo ea quæ ſunt contra curſum naturæ, fieri non poſſunt propter defectum creaturæ, etſi noo propter defectum divinæ potentiæ.

19. Præterea. Quicquid Deus aliquando facit, non eſſet inconveniens, etiam ſi ſemper faceret. Eſſet autem inconveniens, ſi Deus omnes effectus naturales crearet non mediantibus cauſis naturalibus: quia tunc res naturales ſuis operationibus deſtituerentur. Ergo inconveniens eſt quod aliquem effectum in iſtis inferioribus faciat aliquando noo mediantibus cauſis naturalibus. Eis autem mediantibus non facit aliquid contra curſum naturæ. Ergo Deus nihil facit contra curſum naturæ.

20. Præterea. Cauſa per ſe eſſentialem ordinem habet ad ſuum effectum, & e converſo. Sed Deus non poteſt alicui rei auferre quod eſt ſibi eſſentiale, ea manente; ſicut quod ſit homo, & non ſit animal. Ergo non poteſt effectum aliquem producere ſine cauſa naturali, quæ ad huiuſmodi effectum

(a) *Al.* non poteſt,

Digitized by Google

fectum habet eſſentialem ordinem ; ſicut quod faciat viſum ſine cauſis naturalibus ex quibus viſus natus eſt cauſari.

21. Præterea. Inconveniens eſt ut maius bonum dimittatur pro minori bono. Sed bonum univerſi eſt maius quam aliquod bonum particulare cuiuſcumque: unde Auguſtinus dicit (Enchiridii cap. x.) quod Deus fecit bona etiam ſingula, ſimul autem omnia valde bona propter ordinem univerſi. Ergo inconveniens eſt quod propter ſalutem alicuius hominis, vel alicuius gentis, Deus mutet curſum naturæ, qui pertinet ad ordinem univerſi, in quo bonum eius conſiſtit. Numquam ergo Deus facit contra curſum naturæ.

Sed contra. A privatione in habitum non poteſt fieri regreſſus ſecundum naturam; fit autem operatione divina: unde dicitur Matth. xi. 5. *Cæci vident, ſurdi audiunt &c.* Ergo Deus facit aliquid contra curſum naturæ.

Præterea. Poteſtas ſuperioris non dependet a poteſtate inferioris, nec ſecundum eam limitatur. Sed Deus eſt ſuperior quam natura. Ergo non limitatur eius potentia ſecundum potentiam naturæ; & ſic nihil prohibet ipſum operari aliquid contra curſum naturæ.

Reſpondeo dicendum, quod abſque omni dubio Deus in rebus creatis poteſt operari præter cauſas creatas, ſicut & ipſe operatur in omnibus cauſis creatis, ut alibi oſtenſum eſt: & operando præter cauſas creatas poteſt operari eoſdem effectus quos eiſdem mediantibus operatur, & eodem ordine; vel etiam alio, & alio ordine: & ſic poteſt aliquid facere contra communem, & ſolitum curſum naturæ. Cuius veritatis manifeſtabitur ratio, ſi ea conſideremus quæ huic veritati adverſari videntur: quæ quidem ſunt tria.

Primum eſt quorumdam antiquorum Philoſophorum opinio, qui poſuerunt iſtas res corporeas non habere aliam cauſam ſuperiorem, quæ ſit eis cauſa eſſendi; & ſic poſuerunt eorum aliqui, ut Anaxagoras, intellectum cauſam alicuius motus in eis, ut ſegregationis. Secundum autem hanc poſitionem, a nulla cauſa ſupernaturali naturales formæ, quæ ſunt naturalium actionum principia, poſſunt immutari, nec earum operationes impediri; & ſic nihil poteſt fieri contra curſum naturæ, qui ex neceſſitate harum cauſarum corporalium ordinatur. Sed hæc poſitio eſt falſa: quia oportet illud quod eſt principium in entibus, eſſe cauſam eſſendi omnibus aliis; ſicut ſumme calidum, eſt cauſa caliditatis omnibus aliis, ut dicitur in II. Metaph. Et de hoc plenius alibi tractatum eſt (I. Part. quæſt. xliv. art. 1.) ubi oſtenſum eſt quod nihil poteſt eſſe niſi a Deo.

Secundum autem quod prædictam veritatem impedire poteſt, eſt opinio aliorum Philoſophorum, qui dixerunt, Deum eſſe cauſam omnium entium per eius intellectum. Sed dixerunt, quod Deus de entibus habet univerſalem quamdam cognitionem, inquantum cognoſcit ſeipſum, & quod ipſe eſt principium eſſendi omnibus entibus; non autem propriam de unoquoque. A ſcientia autem communi, & univerſali non ſequuntur particulares effectus, niſi mediantibus particularibus conceptionibus. Si enim ſciam, quod omnis fornicatio eſt fugienda, non fugiam hunc actum, niſi accipiam hunc actum eſſe fornicationem. Et ſecundum hoc dicunt quidam, quod a Deo non progrediuntur effectus particulares, niſi mediantibus cauſis aliis per ordinem; quarum ſuperiores ſunt magis univerſales, inferiores vero magis particulares: & ſecundum hoc Deus nihil poterit facere contra curſum naturæ. Sed iſta poſitio eſt falſa: nam cum Deus ſeipſum perfecte cognoſcat, oportet quod cognoſcat quicquid in ipſo quocumque modo eſt. In eo autem eſt ſimilitudo cuiuslibet cauſati, inquantum nihil eſt quod eum non imitetur: unde oportet quod de omnibus propriam cognitionem habeat, ſicut alibi plenius oſtenſum eſt (I. Part. qu. xiv. per totum.)

Tertium quod poſſet prædictam veritatem impedire, eſt poſitio quorumdam Philoſophorum, qui dixerunt, Deum ex neceſſitate naturæ res agere; & ſic oportet quod eius operatio determinetur ad iſtum curſum rerum qui eſt ſecundum naturam ordinatus: unde contra eum facere non poterit. Sed hoc etiam patet eſſe falſum: nam ſupra omne quod ex neceſſitate naturæ agit, oportet aliquid eſſe quod naturam ad unum determinet, ſicut alibi (I. Part. qu. xix. art. 4.) oſtenſum eſt: unde impoſſibile eſt quod Deus, qui eſt primum agens, ex neceſſitate naturæ agat, quod etiam in alia quæſtione multipliciter oſtenſum eſt.

His ergo tribus habitis, ſcilicet quod Deus ſit rebus naturalibus cauſa eſſendi, & quod propriam cognitionem, & providentiam habeat de unoquoque, & quod non agat ex neceſſitate naturæ; ſequitur quod poteſt præter curſum naturæ aliquid agere in particularibus effectibus, vel quantum ad eſſe in-

Digitized by Google

Inquantum aliquam novam formam inducit rebus naturalibus, quam natura inducere non poteſt, ſicut formam gloriæ; aut huic materiæ, ſicut viſum in cæco; vel quantum ad operationem, inquantum retinet operationes rerum naturalium, ne agant quod natæ ſunt agere, ſicut quod ignis non comburat, ut patet Dan. III. vel quod aqua non fluat, ut patet de aqua Iordanis, Ioſue v.

Ad primum ergo dicendum, quod contra naturam particularem & Deus facit, & etiam res naturales: quod enim ignis corrumpatur, contra naturam particularem huius ignis eſt: unde Philoſophus dicit in II. cæli, & mundi (com. XXXVII.) quod corruptio, & ſenium, & defectus omnis contra naturam eſt. Contra naturam vero univerſalem nulla res naturalis agit: dicitur enim natura particularis ſecundum ordinem particularis cauſæ ad particularem effectum; natura vero univerſalis ſecundum ordinem primi agentis in natura, quod eſt cælum, ad omnia inferiora agentia. Cum autem nullum inferiorum corporum agat, niſi per virtutem cæleſtis corporis, impoſſibile eſt quod aliquod corpus naturale agat contra naturam univerſalem. Sed hoc ipſum quod aliquid agit contra naturam particularem, eſt ſecundum naturam univerſalem. Sicut autem cælum eſt cauſa univerſalis reſpectu inferiorum corporum; ita Deus eſt cauſa univerſalis reſpectu omnium entium, reſpectu cuius etiam ipſum cælum eſt cauſa particularis. Nihil enim prohibet unam & eamdem cauſam eſſe univerſalem reſpectu inferiorum, & particularem reſpectu ſuperiorum, ſicut & in prædicabilibus accidit: nam animal, quod eſt univerſale reſpectu hominis, eſt particulare reſpectu ſubſtantiæ. Sicut ergo per virtutem cæli poteſt aliquid fieri contra hanc naturam particularem, nec tamen eſt hoc contra naturam ſimpliciter, quia hoc eſt ſecundum naturam univerſalem; ita virtute Dei poteſt aliquid fieri contra naturam univerſalem, quæ eſt ex virtute cæli; non tamen erit contra naturam ſimpliciter, quia erit ſecundum naturam univerſaliſſimam, quæ conſideratur ex ordine Dei ad omnes creaturas. Et ex hoc intellectu Auguſtinus dicit in Gloſſa inducta, quod Deus nihil contra naturam facit. Unde ſubiungitur, quia *hoc eſt unicuique natura quod Deus facit*.

Et ex hoc etiam patet reſponſio ad ſecundum: nam in illa Gloſſa loquitur Auguſtinus de ſumma lege naturæ, quæ attenditur ſecundum ordinem Dei ad omnes creaturas.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut ex dictis patet, licet Deus poſſit facere contra ordinem qui eſt unius creaturæ ad aliam, quod eſt quaſi naturæ particularis reſpectu ipſius; non tamen poteſt facere contra ordinem creaturæ ad ſeipſum. Iuſtitia autem hominis conſiſtit principaliter in debito ordine hominis ad Deum: unde contra ordinem iuſtitiæ Deus facere non poteſt. Curſus autem naturæ eſt ſecundum ordinem unius creaturæ ad aliam: & ideo contra curſum naturæ Deus facere poteſt.

Ad quartum dicendum, quod ſicut Deus poteſt facere præter cauſas naturales effectus in rebus corporalibus; ita poteſt facere præter miniſterium Angelorum: non tamen eſt eadem ratio faciendi præter utrumque. Nam præter cauſas naturales facit ut homo effectum quem cauſis viſibilibus attribuere non poteſt, in aliquam ſuperiorem cauſam reducere cogatur; ut ſi ex viſibili miraculo divina potentia manifeſtetur. Operationes autem Angelorum non ſunt viſibiles: unde eorum miniſterium non impedit quin homo in divinæ potentiæ conſiderationem adducatur. Et propter hoc Auguſtinus non dicit, quod præter miniſterium Angelorum non poſſit operari, ſed quod non operatur.

Ad quintum dicendum, quod ſicut Deus non poteſt facere quod affirmatio, & negatio ſint ſimul vera; ita non poteſt facere ea quæ ſunt impoſſibilia in natura, inquantum prædictum impoſſibile in ſe claudunt; ſicut patet quod mortuum vivificare, claudit in ſe contradictionem, ſi ponatur a principio intrinſeco naturaliter mortuus ad vitam redire: nam de ratione mortui eſt quod ſit privatus principio vitæ: unde Deus hoc non facit; ſed facit quod mortuus ab exteriori principio vitam iterato acquirat; quod contradictionem non includit: & eadem ratio eſt de aliis quæ ſunt impoſſibilia naturæ, quæ facere poteſt.

Ad ſextum dicendum, quod Deus non facit contra rationes naturales mutabili voluntate: nam Deus ab æterno prævidit, & voluit ſe facturum quod in tempore facit. Sic ergo inſtituit naturæ curſum, ut tamen præordinaretur in æterna ſua voluntate quod præter curſum iſtum quandoque facturus erat.

Ad ſeptimum dicendum, quod Deus faciendo præter curſum naturæ, non removet totum ordinem univerſi, in quo conſiſtit

bo

bonum ipſius, ſed ordinem alicuius particularis cauſæ ad ſuum effectum.

Ad octavum dicendum, quod malum pœnæ eſt contra ordinem unius partis univerſi ad aliam partem; & ſimiliter malum cuiuslibet defectus naturalis: ſed malum culpæ eſt contra ordinem totius univerſi ad finem ultimum, eo quod voluntas, in qua eſt malum culpæ, ab ipſo ultimo fine univerſi deordinatur per culpam: & ideo huiuſmodi mali Deus cauſa eſſe non poteſt; contra hunc enim ordinem agere non poteſt, licet poſſet agere contra ordinem primum.

Ad nonum dicendum, quod miraculum non fit a Deo, niſi in creaturis præexiſtentibus, quæ aliquo modo in operibus ſex dierum præextiterunt. Unde opera miraculoſa materialiter in operibus ſex dierum præceſſerunt; licet tunc non oportuerit aliquid miraculoſe fieri contra curſum naturæ, quando natura inſtituebatur.

Ad decimum dicendum, quod natura eſt cauſa ordinationis in omnibus naturalibus, non autem in omnibus ſimpliciter.

Ad undecimum dicendum, quod Logicus, & Mathematicus conſiderant tantum res ſecundum principia formalia: unde nihil eſt impoſſibile in logicis, vel mathematicis, niſi quod eſt contra rei formalem rationem. Et huiuſmodi impoſſibile in ſe contradictionem claudit, & ſic eſt per ſe impoſſibile. Talia autem impoſſibilia Deus facere non poteſt. Naturalis autem applicat ad determinatam materiam: unde reputat impoſſibile etiam id quod eſt huic impoſſibile. Nihil autem prohibet Deum poſſe facere quæ ſunt inferioribus agentibus impoſſibilia.

Ad duodecimum dicendum, quod ars divina non totam ſeipſam explicat in creaturarum productione; & ideo ſecundum artem ſuam poteſt alio modo aliquid operari quam habeat curſus naturæ: unde non ſequitur quod ſi poteſt facere contra curſum naturæ, poſſit facere contra ſuam artem: nam & homo artifex poteſt aliud artificiatum facere per ſuam artem contrario modo quam prius fecit.

Ad decimumtertium dicendum, quod Philoſophus loquitur de his quæ in natura aguntur: ea enim aguntur ſicut apta nata ſunt agi.

Ad decimumquartum dicendum, quod curſum naturæ ſervari eſt conveniens, ſecundum quod eſt a divina providentia ordinatus: unde ſi ordo divinæ providentiæ habet quod aliquid ſecus agatur, non eſt inconveniens.

Ad decimumquintum dicendum, quod non dicitur aliquid eſſe falſum ſimpliciter, & alicui, ſicut aliquid dicitur eſſe impoſſibile ſimpliciter, & alicui; ſed eſſe falſum ſimpliciter: unde Deus non poteſt ſcire aliquod falſum, ſicut non poteſt facere aliquid impoſſibile, quod ſimpliciter eſt impoſſibile: & tamen ſicut poteſt facere aliquid impoſſibile alicui, ita poteſt facere aliquid ignotum alicui.

Ad decimumſextum dicendum, quod omne per accidens reducitur ad aliquid quod eſt per ſe: unde nihil prohibet aliquid quod eſt per accidens, ad id quod eſt per ſe reductum, eſſe magis tale; ſicut nix ſua albedine diſgregat viſum magis quam albedo parietis, eo quod albedo nivis eſt maior albedine parietis: ſimiliter remotio curſus Sortis eſt impoſſibilis per hoc quod reducitur ad hoc impoſſibile per ſe, præteritum non fuiſſe, quod contradictionem implicat: unde nihil prohibet hoc eſſe magis impoſſibile quam id quod eſt impoſſibile alicui, quamvis non ſit impoſſibile per accidens.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod in re qualibet naturali eſt naturalis ordo, & habitudo ad cauſas omnes ſuperiores: & inde eſt quod illa quæ fiunt in corporibus inferioribus ex impreſſione cæleſtium corporum, non ſunt violenta, licet videantur eſſe contraria naturalibus motibus inferiorum corporum, ut patet in fluxu & refluxu maris, qui ſequitur motum lunæ. Et multo minus eſt violentum quod a Deo fit in illis inferioribus.

Ad decimumoctavum dicendum, quod quanto aliqua virtus activa, eſt altior, tanto eamdem rem poteſt perducere in altiorem effectum: unde natura poteſt ex terra facere aurum aliis elementis commixtis, quod ars facere non poteſt: & inde eſt quod res aliqua eſt in potentia ad diverſa ſecundum habitudinem ad diverſos agentes. Unde nihil prohibet quin natura creata, ſit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quæ inferior potentia facere non poteſt: & iſta vocatur potentia obedientiæ, ſecundum quod quælibet creatura Creatori obedit.

Ad decimumnonum dicendum, quod ordinatio cuiuslibet rei creatæ ad ſuam operationem eſt a Deo: unde ſi ex divina providentia præter rerum naturalium operationem producitur aliquis effectus, non eſt inconveniens.

Ad

Digitized by Google

Ad viceſimnm dicendum, quod licet Deus faciat aliquem effectum præter actionem cauſæ naturalis, non tamen tollit ordinem cauſæ ad ſuum effectum: unde & in igne fornacis remanebat ordo ad comburendum, licet non combureret tres pueros in camino.

Ad viceſimumprimum dicendum, qnod quando Deus agit aliquid contra curſum naturæ, non tollitur totus ordo univerſi, ſed curſus, qui eſt ex ordine unius particnlaris rei ad aliam. Unde non eſt inconveniens, ſi aliquando contra curſum naturæ aliquid fiat ad ſalutem hominis, quæ conſiſtit in ordinatione ipſius ad ultimum finem univerſi.

ARTICULUS II.

Utrum omnia quæ Deus facit præter cauſas naturales, vel contra curſum naturæ, poſſint dici miracula.

I. Part. quæſt. cv. *art. 7.*

SEcundo quæritur, utrnm omnia quæ Deus facit præter cauſas naturales, vel contra curſum naturæ, poſſint dici miracula. Et videtur quod non. Quia, ſicut ex verbis Auguſtini haberi poteſt (tract. VIII. in Ioan. & III. de Trin. cap. v.) miraculum eſt *aliquid arduum, & inſolitum ſupra facultatem naturæ, & præter ſpem admirantis apparens.* Aliquando autem Deus operatur contra curſum naturæ etiam in minimis rebus; ſicut cum ex aqua fecit vinum, Ioan. II. capite; qnæ tamen operatio præter operationem cauſarum naturalium fuit. Ergo non omnia quæ Deus facit præter cauſas naturales, miracula dici poſſunt.

2. Præterea. Quod frequenter accidit, non poteſt inſolitum dici. Sed huiuſmodi operationes divinæ præter cauſas naturales Apoſtolorum tempore frequenter fiebant: unde dicitur Act. v. (*a*) quod in plateis ponebantur infirmi &c. Ergo huiuſmodi non erant inſolita, & ita non erant miracula.

3. Præterea. Illud quod natura poteſt operari, non eſt ſupra facultatem naturæ. Sed quandoque divinitus fiunt præter naturales cauſas quæ etiam natura facere poſſet; ſicut patet cum Dominus curavit ſocrum Petri a febribus, quibus tenebatur, ut dicitur Luc. v. Ergo non fuit ſupra facultatem naturæ, & ita non fuit miraculum.

4. Præterea. Mortuum reviviſcere, non poteſt contingere per operationem naturalis cauſæ. Sed reſuſcitatio mortuorum, qua Deus in fine omnes mortuos vivificavit, eſt a ſanctis expectata: unde in ſymbolo dicitur: *Expecto reſurrectionem mortuorum.* Ergo non omne illud quod Deus operatur præter cauſas naturales, eſt præter ſpem humanam, & ita non eſt miraculum.

5. Præterea. Creatio cæli, & terræ, & etiam creatio animarum rationalium eſt a Deo præter alias cauſas agentes: ſolus enim Deus creare poteſt, ut in alia quæſtione (art. I. & 4.) eſt habitum. Sed tamen hæc non poſſunt dici miracula: quia hæc non fiunt ad gratiæ oſtenſionem, propter quam ſolam fiunt miracula, ut Auguſtinus dicit; ſed ad naturæ inſtitutionem. Ergo non omnia quæ Deus facit præter cauſas naturales, poſſunt dici miracula.

6. Præterea. Iuſtificatio impii fit a ſolo Deo præter cauſas naturales: nec eſt miraculum, ſed magis finis miraculi: ad hoc enim miracula fiunt, ut homines convertantur ad Deum. Ergo non omnia quæ Deus facit præter cauſas naturales, ſunt miracula.

7. Præterea. Magis eſt mirum quod aliquid fiat a minus potente quam a magis potente. Sed Deus eſt potentior quam natura: cum autem natura aliquid operatur, non dicitur eſſe miraculum; ſicut cum operatur ſanationem infirmi, vel aliquid huiuſmodi. Ergo multo minus poteſt dici miraculum, quando Deus illud operatur.

8. Præterea. Monſtra fiunt contra naturam; nec tamen dicuntur miracula. Ergo non omnia quæ contra naturam fiunt, miracula dici poſſunt.

9. Præterea. Miracula fiunt ad fidei confirmationem. Sed incarnatio verbi non eſt ad confirmationem fidei, tamquam fidei argumentum, ſed magis eſt ſicut fidei obiectum. Ergo non eſt miraculum: & tamen hoc ſolus Deus facit, nulla alia cauſa agente: ergo non omnia quæ Deus facit præter cauſas naturales, ſunt miracula.

Sed contra. Auguſtinus (Anſelmus in Lib. de peccato orig. cap. XI. a med.) dicit, quod triplex eſt rerum curſus, naturalis, voluntarius, & mirabilis. Ea autem quæ ſolus Deus operatur præter cauſas naturales, non pertinent ad curſum rerum naturalium, nec ad voluntarium: quia nec na-

(a) Act. v. 15. *Ita ut in plateas eiicerent infirmos, & ponerent in lectulis, ac grabatis, ut veniente Petro, ſaltem umbra illius obumbraret quemquam illorum, & liberarentur ab infirmitatibus ſuis.*

natura, nec voluntas creata in eis operatur. Ergo pertinent ad curſum mirabilem, & ita ſunt miracula.

Præterea. Ricardus de ſancto Vict. dicit, quod miraculum eſt opus Creatoris, manifeſtativum divinæ virtutis. Huiuſmodi autem ſunt quæ a Deo præter cauſas naturales fiunt. Ergo ſunt miracula.

Reſpondeo dicendum, quod miraculi nomen a mirando eſt ſumptum. Ad admirationem autem duo concurrunt, ut poteſt accipi ex verbis Philoſophi in principio Metaphyſ. (Lib. I. cap. II. circa med.) quorum unum eſt, quod cauſa illius, quod admiramur, ſit occulta: ſecundum eſt quod in eo quod miramur, appareat aliquid per quod videat contrarium eius debere eſſe quod miramur; ſicut aliquis poſſet mirari, ſi videret ferrum aſcendere ad calamitam, ignorans calamitæ virtutem, cum videatur quod ferrum naturali motu debeat tendere deorſum. Hoc autem contingit dupliciter: uno modo ſecundum ſe, alio modo quo ad nos. Quo ad nos quidem, quando cauſa effectus quem miramur, non eſt occulta ſimpliciter, ſed occulta huic vel illi: nec in re quam miramur, eſt diſpoſitio repugnans effectui quem miramur ſecundum rei veritatem, ſed ſolum ſecundum opinionem admirantis: & ex hoc contingit quod id quod eſt uni mirum vel admirabile, non eſt mirum, vel admirabile alteri; ſicut ſciens virtutem calamitæ per doctrinam, vel per experimentum, non miratur prædictum effectum, ignorans autem miratur. Secundum ſe autem aliquid eſt mirum, vel admirabile, cuius cauſa ſimpliciter eſt occulta, & quando in re eſt contraria diſpoſitio ſecundum naturam effectui qui apparet; & iſta non ſolum poſſunt dici mira in actu, vel mira in potentia, ſed etiam miracula, quaſi habentia in ſe admirationis cauſam. Cauſa autem occultiſſima, & remotiſſima a noſtris ſenſibus eſt divina, quæ in rebus omnibus ſecretiſſime operatur: & ideo illa quæ ſola virtute divina fiunt in rebus illis in quibus eſt naturalis ordo ad contrarium effectum, vel ad contrarium modum faciendi, dicuntur proprie miracula; ea vero quæ natura facit, nobis tamen, vel alicui noſtrum occulta, vel etiam quæ Deus facit, nec aliter nata ſunt fieri niſi a Deo, miracula dici non poſſunt, ſed ſolum mira, vel mirabilia. Et ideo in definitione miraculi ponitur aliquid quod excedit naturæ ordinem, in hoc quod dicitur, *Supra facultatem naturæ*, cui ex parte rei mirabilis reſpondet quod dicitur *arduum*. Et ponitur etiam aliquid quod excedit noſtram cognitionem, in hoc quod dicitur, *præter ſpem admirantis apparens*; cui ex parte rei mirabilis reſpondet quod dicitur *inſolitum*. Nam per conſuetudinem aliquid in noſtram notitiam familiarius venit.

Ad primum ergo dicendum, quod *arduum*, quod ponitur in definitione miraculi, non pertinet ad rei magnitudinem ſecundum ſe conſideratam, ſed per comparationem ad facultatem naturæ. Unde quod in quacumque parva re Deus operatur quod natura operari non poteſt, hoc arduum reputatur.

Ad ſecundum dicendum, quod inſolitum dicitur miraculum, quia eſt contra conſuetum curſum naturæ, etiam ſi quotidie iteraretur; ſicut tranſubſtantiatio panis in corpus Chriſti frequentatur quotidie, nec tamen deſinit eſſe miraculum: magis enim debet dici ſolitum quod in toto ordine univerſi communiter accidit quam quod in una ſola re contingit.

Ad tertium dicendum, quod circa ea quæ Deus miraculoſe facit, talis ſolet adhiberi diſtinctio, quod quædam dicantur fieri ſupra naturam, quædam contra naturam, quædam præter naturam. Supra naturam quidem, inquantum in illum effectum quem Deus facit, natura nullo modo poteſt: quod quidem contingit dupliciter: vel quia ipſa forma inducta a Deo, omnino a natura induci non poteſt; ſicut forma gloriæ, quam inducet Deus corporibus electorum, & ſicut etiam incarnatio Verbi: vel quia etſi talem formam poſſit in aliquam materiam inducere, non tamen in iſtam; ſicut ad cauſandum vitam natura potens eſt; ſed quod in hoc mortuo natura vitam cauſet, hoc facere non poteſt. Contra naturam eſſe dicitur, quando in natura remanet contraria diſpoſitio ad effectum quem Deus facit; ſicut quando conſervavit pueros illæſos in camino, remanente virtute comburendi in igne; & quando aqua Iordanis ſtetit, remanente gravitate in ea; & ſimile eſt quod virgo peperit. Præter naturam autem dicitur Deus facere, quando producit effectum quem natura producere poteſt; illo tamen modo quo natura producere non poteſt, vel quia deficiunt inſtrumenta quibus natura operatur (ſicut cum Chriſtus convertit aquam in vinum, Ioan. II. quod tamen natura aliquo modo facere poteſt, dum aqua in nutrimentum vitis aſſumpta, ſuo tempore in ſuccum uvæ per digeſtionem producitur) vel

Digitized by Google

vel quia eſt in divino opere maior multitudo quam natura facere conſuevit, ſicut patet de ranis quæ ſunt productæ in AEgypto; vel quantum ad tempus, ſicut cum ſtatim ad invocationem alicuius ſancti aliquis curatur, quem natura non ſtatim, ſed ſucceſſive, & in alio tempore, non in iſto curare poſſet; & ſic accidit in miraculo inducto de ſocru Petri. Unde patet quod omnia huiuſmodi, ſi accipiatur & modus, & factum, facultatem naturæ excedunt.

Ad quartum dicendum, quod reſurrectio mortuorum futura eſt præter ſpem naturæ, licet non ſit præter ſpem gratiæ: de qua duplici ſpe habetur Rom. IV. 18. *In ſpem contra ſpem credidit.*

Ad quintum dicendum, quod cælum, & terra, & etiam animæ rationales non ſunt ſecundum ordinem naturalem nata creari ab alia cauſa quam a Deo: & ideo huiuſmodi rerum creationes non ſunt miracula.

Et ſimiliter dicendum ad ſextum de iuſtificatione impii.

Ad ſeptimum dicendum, quod ea quæ fiunt a natura, fiunt etiam a Deo; ſed ea quæ Deus miraculoſe facit, non fiunt a natura & ideo ratio non procedit. Et præterea: natura operans eſt cauſa manifeſta nobis, Deus autem eſt cauſa occulta: & propter hoc magis miramur opera Dei quam opera naturæ.

Ad octavum dicendum, quod monſtra licet fiant contra naturam particulatem, non tamen fiunt contra naturam univerſalem.

Ad nonum dicendum, quod incarnatio Verbi eſt miraculum miraculorum, ut ſancti dicunt, quia eſt maius omnibus miraculis, & ad iſtud miraculum omnia alia ordinantur: & propter hoc non ſolum eſt inducens ad alia credendum, ſed etiam alia miracula inducunt ad hoc quod ipſum credatur. Nihil enim prohibet unum miraculum inducere ad fidem alterius; ſicut reſuſcitatio Lazari inducit ad futuram reſurrectionem credendam.

ARTICULUS III.

Utrum creaturæ ſpirituales ſua naturali virtute poſſint miracula facere.

1. Part. quæſt. CX. *art.* 2.

TErtio quæritur, utrum creaturæ ſpirituales ſua naturali virtute poſſint miracula facere. Et videtur quod ſic. Quod enim poteſt virtus inferior, multo magis poteſt virtus ſuperior. Sed virtus creaturæ ſpiritualis eſt ſupra virtutem naturæ corporalis: unde dicitur Iob XLI. 24. *Non eſt poteſtas ſuper terram quæ ei poſſit comparari.* Ergo creatura ſpiritualis poteſt facere illos effectus quos natura facit. Quando autem effectus naturalis fit non a cauſa naturali, ſed occulta, eſt miraculum. Ergo creatura ſpiritualis poteſt facere miracula.

2. Præterea. Quanto aliquid eſt magis actu, tanto eſt magis activum, eo quod unumquodque agit inquantum actu eſt. Sed formæ quæ ſunt creaturæ rationales, ſunt magis actuales quam formæ quæ ſunt in creatura corporali, eo quod ſunt magis immateriales. Ergo ſunt magis activæ. Sed formæ quæ ſunt in natura corporali, producunt ſui ſimiles in natura. Ergo multo magis poſſunt hoc facere formæ quæ ſunt in mente creaturæ ſpiritualis; & ſic poterit creatura rationalis facere effectus naturales præter cauſas naturales; quod eſt miraculoſum.

3. Præterea. Intellectus Angeli eſt propinquior divino intellectui quam intellectus humanus. Sed in intellectu humano ſunt aliquæ formæ activæ, quæ ſcilicet ſunt in intellectu practico, ut formæ artis. Ergo multo fortius in intellectu Angeli ſunt formæ activæ: nam ideas intellectus divini conſtat eſſe maxime activas.

4. Sed dices, quod formæ activæ quæ ſunt in intellectu Angeli, applicantur ad effectum mediante corporali agente, ſicut etiam formæ intellectus humani. Sed contra. Omnis virtus quæ non poteſt exire in actum niſi mediante inſtrumento corporali, fruſtra datur alicui, niſi detur ei organum corporale: fruſtra enim potentia motiva eſſet data animali, niſi darentur ei inſtrumenta motus. Sed Angelo non eſt naturaliter corpus unitum. Ergo virtus ſua non requirit ad ſui operis executionem corporeum activum.

(a) Vulgata *quæ comparetur ei.*

Digitized by Google

5. Præterea. Omnis virtus quæ excedit proportionem ſui organi, poteſt habere aliquam actionem præter illud organum: quia enim oculus non adæquat virtutem totius animæ, efficit anima multas operationes non per oculum. Sed corpus non poteſt eſſe proportionatum ad totam virtutem Angeli. Ergo poteſt Angelus effectus aliquos facere non mediantibus corporibus; & ſic videtur quod virtute naturæ ſuæ poſſit miracula facere.

6. Præterea. Plus excedit virtus Angeli omnem virtutem corpoream quam corpus cæli excedat elementaria corpora. Sed ex virtute cæleſtis corporis fiunt aliqui effectus in iſtis inferioribus abſque actionibus qualitatum activarum, & paſſivarum, quæ ſunt propriæ virtutes elementorum. Ergo multo fortius ex virtute Angeli poſſunt aliqui effectus in rebus naturalibus produci, non mediantibus virtutibus corporum naturalium.

7. Præterea. Secundum Auguſtinum in III. de Trin. (cap. iv.) omnia corpora a Deo per ſpiritum vitæ rationalem reguntur: & hoc idem dicit Gregorius in IV. Dial. (non procul a fine:) & ſic videtur quod motus cæli, & totius naturæ fit ab Angelis, ſicut motus humani corporis eſt ab anima. Sed ab anima imprimuntur formæ in corpus præter virtutes naturales corporis activas: ex ſola enim imaginatione aliquis caleſcit, & infrigidatur, & incurrit quandoque febrem, vel etiam lepram, ut medici dicunt. Ergo multo fortius ex ſola conceptione Angeli moventis cælum, præter actionem cauſarum naturalium, ponunt ſequi aliqui effectus in iſtis inferioribus; & ſic poteſt Angelus facere miraculum.

8. Sed dices, quod accidit ex eo quod anima eſt forma corporis; non autem Angelus eſt forma corporalis creaturæ. Sed contra. Quicquid provenit ex anima per eius operationem, provenit ex ea inquantum eſt motor, non inquantum eſt forma: non enim per operationem anima eſt forma corporis, ſed motor. Prædictæ autem impreſſiones, quæ fiunt in corpus ab anima, ſequuntur impreſſionem animæ aliquid imaginantis. Ergo non ſunt ab anima inquantum eſt forma, ſed inquantum eſt motor.

9. Præterea. Ex hoc Deus mirabilia facere poteſt, quia eius virtus eſt infinita. Sed in Libro de cauſis (prop. xvi.) dicitur, quod virtus intelligentiæ eſt infinita, præcipue ad inferius: quod etiam probari poteſt ex hoc quod movet motum cæli, ut oſtenſum eſt, qui natus eſt eſſe ſempiternus: ſempiternum enim motum movere non poteſt niſi virtus infinita, ut probatur in VIII. Phyſic. (prop. xvii.) Ergo videtur quod Angeli poſſint miracula facere etiam naturali virtute.

10. Præterea. In Lib. de cauſis dicitur, quod virtus omnis unita plus eſt infinita, quam virtus multiplicata: & ibidem Commentator dicit, quod quanto virtus intelligentiæ magis aggregatur, & unitur, magnificatur, & vehementior fit, & efficit operationes mirabiles. Loquitur autem ibi Commentator de naturali virtute intelligentiæ: nam virtutem gratiæ non cognovit. Ergo Angelus ſua virtute naturali mirabilia facere poteſt.

11. Sed dicendum, quod Angelus poteſt mirabilia facere non virtute propria, ſed virtute naturalibus rebus a Deo indita, applicando huiuſmodi res ad effectum quem intendit. Sed contra. Applicatio huiuſmodi ſeminum naturalium, in quibus exiſtunt activæ virtutes naturæ ad effectum aliquem, eſſe non poteſt niſi per motum localem. Sed eiuſdem rationis eſſe videtur quod corpora obediant, vel non obediant ſubſtantiæ ſpirituali ad motum localem, & alios motus: nam quilibet motus naturalis habet proprium, & determinatum motorem. Ergo ſi poſſunt Angeli ſuo imperio applicare huiuſmodi ſemina ad effectum naturæ per motum localem, poterunt etiam per motum alterationis, vel generationis formam aliquam in materia inducere ex ſolo imperio; quod eſt mirabilia facere.

12. Præterea. Eiuſdem virtutis ſecundum genus eſt imprimere formam in materia, & impedire ne imprimatur: ſicut enim virtute corporis forma ignis inducitur in materia, ita virtute alicuius corporis talis formæ inductio impeditur. Sed virtute ſpiritualis creaturæ impeditur ne ab agente naturali forma in materia imprimatur: dicitur enim eſſe expertum quod virtute alicuius ſcripti aliquis in igne poſitus non fuit combuſtus: quod planum eſt non fuiſſe operationis divinæ, quæ pro meritis, ſine aliquibus ſcriptis, pœnas a ſanctis ſuis repellit: & ſic remanet quod fuerit factum dæmonis virtute. Ergo videtur quod pari ratione fieri poſſit quod ſpiritualis creatura ex ſolo imperio formam in materia inducere poſſit abſque corporali agente. Et nihilominus hoc ipſum miraculoſum videtur quod homo in igne poſitus non comburatur; ſicut patet in miraculo trium puerorum.

13. Præ-

Digitized by Google

13. Præterea. Nobilior eſt forma quæ eſt in imaginatione, & in ſenſu, quam forma quæ eſt in materia corporali, quanto eſt magis immaterialis. Sed ſpiritualis creatura in phantaſiam, & ſenſum poteſt imprimere aliquam formam, ut videatur aliquid aliter quam ſit: unde dicit Auguſtinus in XVIII. Lib. de Civit. Dei (cap. xviii. parum ante med.) *Nec ſane dæmones naturas creant; ſed ſpecie tenus quæ a Deo vero ſunt creata, commutant*: & poſtea ſubiungit, quod hoc ſit per immutatiouem phantaſiæ. Ergo multo fortius poteſt imprimere formam in materiam corporalem; & ſic idem qnod prius.

14. Sed dicendum, quod immutatio phantaſiæ a dæmone non fit per hoc quod novæ formæ imprimantur, ſed per compoſitionem, & diviſionem formarum præexiſtentium. Sed contra. Anima eſt nobilior quam natura corporalis. Si ergo dæmon per ſuam virtutem poteſt facere illud quod eſt propria operatio animæ ſenſitivæ, ſcilicet componere, & dividere imagines; videtur quod multo fortius poſſit facere ſua virtute operationes naturæ corporeæ; & ſic idem quod prius.

15. Præterea. Sicut ſe habet virtus ad virtutem, ita ſe habet operatio ad operationem. Sed virtus Angeli non dependet a virtute creaturæ corporalis. Ergo nec eius operatio ab operatione creaturæ corporalis; & ſic præter naturales cauſas poteſt miraculoſe operari.

16. Præterea. Sicut facere aliquid ex nihilo eſt infinitæ virtutis propter infinitam diſtantiam entis ad nihil; ita reducere aliquid in actum de potentia, ſubeſt virtuti finitæ. Inter virtutes autem finitas maxima eſt virtus Angeli. Ergo Angelus ſua virtute poteſt educere in actum omnes formas quæ ſunt in potentia materiæ, abſque actione alicuius cauſæ naturalis; & ſic idem quod prius.

17. Præterea. Omne agens (a) non impeditum agit, & patitur, ſed Angelus agens in iſta corporalia nullo modo patitur ab eis. Ergo non impeditur quin ſua actione poſſit miracula facere præter cauſas naturales agendo.

Sed contra. Ex hoc Deus miracula facit quod natura eſt ei ſubiecta. Non eſt autem ſubiecta Angelis: non enim Angelis ſubiecit Deus orbem terræ, ut dicitur ad Hebr. 11. Ergo Angeli ſua naturali virtute miracula facere non poſſunt.

Præterea. Auguſtinus dicit in III. de Trin. (cap. viii. in princ.) quod non eſt putandum Angelis tranſgreſſoribus ad nutum ſervire corporalium rerum materiam. Serviret autem eis, ſi ex virtute ſuæ naturæ creatura ſpiritualis miracula facere poſſet. Ergo miracula facere non poſſunt.

Reſpondeo dicendum, quod Auguſtinus in II. de Trin. (cap. x. a med.) poſtquam quæſtionem iſtam pertractaverat diligenter, concludit in fine. *Mihi omnino utile eſt, ut meminerim virium mearum, fratreſque meos admoneam ut meminerint ſuarum; ne ultra quam tutum eſt, humana progrediatur infirmitas: quemadmodum enim hoc faciant Angeli, vel potius quemadmodum Deus hoc faciat per Angelos ſuos, nec oculorum acie penetrare, nec fiducia rationis enucleare, nec provectu mentis comprehendere valeo; ut tam certus loquar ad omnia quæ requiri de his rebus poſſunt, quam ſi eſſem Angelus, aut Propheta, aut Apoſtolus*. Unde & hac moderatione adhibita abſque aſſertione, & ſententiæ melioris præiudicio, procedendum eſt, quantum ratio, & auctoritas poterit adiuvare. Sciendum eſt ergo, quod circa hanc quæſtionem inveniuntur Philoſophi diſſenſiſſe. Avicenna namque poſuit, quod ſubſtantia ſpiritualis, quæ cælos movet, non ſolum mediante cæleſti motu effectus in inferioribus corporibus cauſat, ſed etiam præter omnem corporis actionem; volens quod materia corporalis multo magis obediat conceptioni, & imperio prædicto ſpiritualis ſubſtantiæ quam contrariis agentibus in natura, vel cuicumque corpori agenti. Et ex hac cauſa provenire dicit, quod quandoque inuſitatæ permutationes fiunt aeris, & infirmitatum curationes, quæ nos miracula appellamus. Et ponit exemplum de anima, quæ corpus movet: ad cuius imaginationem abſque omni alio corporali agente tranſmutatur corpus & ad calorem, & ad frigus, & quandoque ad febrem, vel lepram. Hæc autem poſitio ſatis convenit principiis ab eo ſuppoſitis: ponit enim quod agentia naturalia ſolummodo diſponunt materiam; formæ autem ſubſtantiales ſunt a ſubſtantia ſpirituali, quam appellat datorem formarum: unde materia ex naturali ordine obedit ſpirituali ſubſtantiæ ad recipiendum ab ea formam: & ideo non eſt mirum, ſi etiam præter ordinem corporalium agentium, aliquas formas ſolo imperio in materiam imprimat. Si enim materia obedit ſubſtantiæ ſeparatæ ad receptionem formæ ſubſtantia-

(a) *In editis deeſt* non.

Digitized by Google

tialis, non erit inconveniens, ſi obediat ad recipiendum etiam diſpoſitiones ad formam: hoc enim patet eſſe minoris virtutis. Sed ſecundum opinionem Ariſtotelis, & ſequentium eum, hoc non poteſt ſtare: probat enim Ariſtoteles duplici ratione, quod formæ non imprimuntur in materiam ab aliqua ſubſtantia ſeparata, ſed reducuntur in actum de potentia materiæ per actionem formæ in materia exiſtentis. Quarum primam ponit in VII. Metaph. (com. xxv. xxvii. & xxxii.) quia, ſecundum quod ibi probatur, id quod fit, proprie eſt compoſitum, non forma, vel materia: compoſitum enim eſt quod proprie habet eſſe. Omne autem agens agit ſibi ſimile: unde oportet quod id quod eſt faciens res naturales actu exiſtere per generationem, ſit compoſitum, non forma ſine materia, hoc eſt ſubſtantia ſeparata. Alia probatio ponitur in VIII. Phyſ. quia cum idem ſemper natum ſit idem facere; quod autem generatur, vel corrumpitur, vel alteratur, aut augetur, vel diminuitur, non ſemper eodem modo ſe habet; oportet quod illud quod eſt generans, & movens, ſecundum huiuſmodi motus, non ſit ſemper eodem modo ſe habens, ſed aliter & aliter. Hoc autem non poteſt eſſe ſubſtantia ſeparata, quia omnis talis ſubſtantia eſt immobilis: omne enim quod movetur, corpus eſt, ut in VI. Phyſ. (a com. lxxxvi. uſque ad xc.) probatur. Unde id quod eſt immediata cauſa reducens formam de potentia in actum per generationem, & alterationem, eſt corpus aliter & aliter ſe habens ſecundum quod accedit, & recedit per motum localem. Et inde eſt quod ſubſtantia ſeparata ſuo imperio in corpore cauſat immediate motum localem, & eo mediante cauſat alios motus, quibus mobile acquirit aliquam formam. Et hoc rationabiliter accidit. Nam motus localis eſt primus, & perfectiſſimus motuum, utpote qui non variat rem quantum ad rei intrinſeca, ſed ſolum quantum ad exteriorem locum: & ideo per primum motum ſuum, ſcilicet localem, corporalis natura a ſpirituali movetur. Secundum hoc ergo corporalis creatura obedit imperio ſpiritualis, ſecundum naturalem ordinem ad motum localem, non autem ad alicuius formæ receptionem: quod quidem intelligendum eſt de natura ſpirituali creata, cuius virtus, & eſſentia eſt limitata ſecundum determinatum genus; non de ſubſtantia ſpirituali increata, cuius virtus eſt infinita, non limitata ad aliquod genus ſecundum regulam alicuius generis. Et huic opinioni quantum ad hoc conſentit fides: unde Auguſtinus dicit in III. de Trin. (cap. viii. & ix.) quod Angelis non ſervit ad nutum materia corporalis. In hoc tamen differt ſententia fidei a poſitione Philoſophorum: Philoſophi enim prædicti ponunt ſubſtantias ſeparatas movere ſuo imperio cæleſtia corpora motu locali; motum autem localem in iſtis inferioribus non cauſari immediate a ſubſtantia ſeparata, ſed ab aliis moventibus naturaliter, aut voluntarie, aut violenter. Unde & Alexander Commentator omnes effectus qui attribuuntur a nobis Angelis, vel dæmonibus in iſtis inferioribus, attribuit impreſſioni corporum cæleſtium: quod non videtur ſufficienter eſſe dictum. Nam huiuſmodi effectus non fiunt aliquo determinato curſu, ſicuti ea quę fiunt per actionem naturalem ſuperiorum, vel inferiorum corporum. Et pręterea aliqui effectus inveniuntur in quos nullo modo corpora cęleſtia poſſent; ſicut quod virgę converterentur ſtatim in ſerpentes, & multa huiuſmodi. Fidei autem ſententia eſt, quod non ſolum corpora cęleſtia ſuo imperio moveant localiter, ſed etiam alia corpora Deo ordinante, & permittente. Movent ergo localiter ſuo imperio corpora in quibus eſt vis activa naturalis ad aliquem effectum producendum, quę Auguſtinus (Lib. IX. ſuper Gen. cap. xvii.) appellat naturę ſemina; & ſic operatio eorum non erit per modum miraculi, ſed per modum artis. In miraculis enim producuntur effectus abſque actionibus naturalibus, a cauſa ſupernaturali. Producere autem aliquem effectum quem vel natura producere non poteſt, vel non ita convenienter, mediante actione principiorum naturalium, artis eſt. Unde Philoſophus dicit in II. Phyſ. (com. xxvi. & lxxix.) quod ars imitatur naturam, & quædam perficit quę natura facere non poteſt, in quibuſdam etiam naturam iuvat; ſicut medicus iuvat naturam ad ſanandum, alterando, & digerendo per appoſitionem eorum quę ad hoc naturalem virtutem habent. In effectibus autem huiuſmodi producendis ars Angeli boni, vel mali efficacior eſt, & meliores effectus facit quam ars humana, & hoc propter duo. Primo quia cum effectus corporales in inferioribus maxime dependeat a cęleſtibus corporibus, tunc pręcipue ars poteſt ſortiri effectum, quando virtus cęleſtis corporis ad hoc cooperatur. Unde in operibus agriculturę, & medicinę valet conſideratio motus, & ſitus ſolis, & lunę, & aliarum ſtellarum, quarum virtu-

tes,

Digitized by Google

tes, ſitus, & motus multo certius cognoſcunt Angeli naturali cognitione quam homines. Unde horas eligere (*a*) poſſunt melius, in quibus virtus cæleſtis corporis ad effectus intentos magis cooperetur. Et hæc videtur eſſe ratio quare nigromantici in invocationibus dæmonum ſitus ſtellarum obſervant. Secunda ratio eſt, quia virtutes activas, & paſſivas in corporibus inferioribus melius noverunt quam homines, & facilius, & celerius applicare poſſunt ad effectum, utpote qui imperio ſuo corpora localiter muvent: unde etiam medici mirabiliores effectus in ſanando faciunt, quia plura de virtutibus rerum naturalium (*b*) ſciunt. Tertia ratio poteſt eſſe, quia cum inſtrumentum agat non ſolum in virtute ſua, ſed in virtute moventis (inde etiam corpus cæleſte aliquem effectum habet ex virtute ſubſtantiæ ſpiritualis moventis, ſicut quod eſt cauſa vitæ, ut patet in animalibus ex putrefactione generatis, & calor naturalis, inquantum eſt inſtrumentum animæ vegetabilis, agit ad ſpeciem carnis) non eſt inconveniens ponere quod ipſa corpora naturalia, inquantum ſunt mota a ſpirituali ſubſtantia, ſortiantur maiorem effectum: quod videri poteſt ex hoc quod Gen. VI. 4. dicitur: *Gigantes erant ſuper terram in diebus illis: poſtquam enim ingreſſi ſunt filii Dei ad filias hominum, illæque genuerunt, iſti ſunt potentes a ſæculo viri famoſi*: & Gloſſa quædam (ordinaria) ibidem dicit, quod non eſt incredibile, a quibuſdam dæmonibus, qui mulieribus ſunt incubi, huiuſmodi homines, ſcilicet gigantes, eſſe procreatos. Sic ergo patet quod Angeli boni, vel mali virtute naturali miracula facere non poſſunt; ſed quoſdam mirabiles effectus, in quibus eorum operatio eſt per modum artis.

Ad primum ergo dicendum, quod licet naturalis poteſtas Angeli, vel dæmonis ſit maior quam naturalis poteſtas corporis; non tamen eſt ad hoc quod immediate formam in materia inducat, ſed mediante corpore: unde hoc facit nobilius quam corpus: quia primum movens principalius eſt in agendo quam ſecundum.

Ad ſecundum dicendum, quod formæ rerum naturalium in mente angelica exiſtentes ſunt magis actuales quam formæ quæ ſunt in materia: & propter hoc ſunt immediatum principium perfectioris operationis, quæ eſt intelligere; operationis vero quæ eſt actio materiam tranſmutans, non ſunt immediatum principium; ſed mediante voluntate, & voluntas mediante virtute, & virtus immediate movet motum localem; quo motu mediante, eſt cauſa aliorum motuum, & eſt cauſa aliqua inductionis formæ in materia.

Ad tertium dicendum, quod formæ etiam quæ ſunt in intellectu humano, non ſunt activæ rerum artificialium, niſi mediante voluntate, & virtute motiva, & organis naturalibus, & inſtrumentis artificialibus.

Ad quartum dicendum, quod virtus cui poteſt aliquod organum adhiberi, quod ſibi reſpondeat quantum ad omnem operationem, debet habere organum coniunctum, ſicut virtus viſiva oculum. Nullum autem corpus poterat hoc modo Angelo reſpondere, quod eius virtutem adæquaret: & ideo non habuit Angelus corporeum organum naturaliter coniunctum. Unde & Philoſophi, qui poſuerunt ſubſtantias ſeparatas non habere effectus in iſtis inferioribus, niſi mediante cælo, poſuerunt aliquam ſubſtantiam ſpiritualem uniri cælo, ut proprio inſtrumento, quam animam cæli dicebant. Aliam vero non unitam dicebant intelligentiam, a qua movetur anima cæli, ſicut deſiderans a deſiderato.

Ad quintum dicendum, quod Angelus etſi cælum moveat, poteſt tamen habere actionem in hæc inferiora abſque motu cæli, movendo alia corpora, & abſque omni corpore intelligendo; licet forma in materia abſque corporali agente imprimere non poſſit.

Ad ſextum dicendum, quod cælum, cum ſit agens corporeum, poteſt eſſe immediatum alterans, & movens ad formam: non eſt autem ſimile de Angelis.

Ad ſeptimum dicendum, quod anima naturali ordine ſuo imperio movet corpus localiter: nam vis eius appetitiva eſt imperans motum, & corpus obedit ad nutum; quod etiam eſt per virtutes motivas, quæ ſunt organis affixæ, & fluunt ab anima in corpus, quod eſt ab anima formatum. Aliæ vero alterationes, ut calefactionis, infrigidationis, & ſimilium, ſequuntur ab anima mediante motu locali. Patet etiam quod ex ipſa imaginatione ſequitur paſſio, per quam aliquo modo variatur motus cordis, & ſpirituum: ex quibus vel retractis ad cor, vel diffuſis in membra, ſequitur aliqua alteratio in corpore; quæ etiam poteſt eſſe infirmitatis cauſa, præcipue ſi ſit materia diſpoſita. Et

(*a*) *Al.* poſſumus. (b) *Al.* faciunt.

Et per hoc patet ſolutio ad octavum.

Ad nonum dicendum, quod virtus Angeli dicitur infinita inferius, inquantum non eſt virtus in materia recepta, & per hoc non limitatur ab inferiori recipiente; non tamen eſt infinita ſuperius, ut ſupra dicitur: quia a Deo recipitur in Angelo eſſe finitum; & ideo eius ſubſtantia determinatur ad aliquod genus, & per conſequens eius virtus determinatur ad aliquem modum agendi; quod de Deo dici non poteſt.

Ad decimum dicendum, quod licet Angelus faciat res mirabiles per modum artis, ut ſupra dictum eſt; non tamen facit miracula.

Ad undecimum dicendum, quod licet motus locales inferiorum corporum ſint a determinatis motoribus naturalibus, ſicut & alii motus; tamen corporalis creatura naturali ordine obedit ſpirituali ad motum localem, non ad alios motus, ratione ſupradicta; & præcipue ſi virtus eius non eſt determinata ad aliquod corpus, ſicut eſt virtus animæ ad corpus ſibi coniunctum.

Ad duodecimum dicendum, quod ſicut ſubſtantia ſpiritualis creata non poteſt ſuo imperio imprimere formam in materia, ita non poteſt ſuo imperio impedire quin imprimatur ab agente naturali: & ſi hoc aliquando faciat, facit per appoſitionem alicuius impedimenti naturalis, quamvis ſenſus humanos lateat; & præcipue cum poſſit flammam ignis localiter movere, ut combuſtibili non tantum appropinquet.

Ad decimumtertium dicendum, quod creatura ſpiritualis ſeparata poteſt immutare phantaſiam naturali virtute, non per imperium inducendo formas in organo phantaſiæ, ſed per aliquam commotionem ſpirituum, & humorum: patet enim quod aliqua tranſmutatione in his facta, phantaſmata apparent, ut in phreneticis, & dormientibus. Et ad hanc phantaſiæ (*a*) immutationem etiam quædam res naturales dicuntur efficaciam habere, quibus nigromantici uti dicuntur ad viſus illudendos.

Et per hoc patet reſponſio ad decimumquartum.

Ad decimumquintum dicendum, quod ſicut virtus Angeli eſt ſupra virtutem corporis cæleſtis, ita & operatio, ut dictum eſt; non tamen ad hoc quod immediate formam in materia ſolo imperio inducat.

Ad decimumſextum dicendum, quod finita virtus poteſt de potentia in actum aliquid adducere, non tamen quælibet finita, nec quolibet modo: quælibet enim virtus finita habet determinatum modum agendi.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod etſi nihil impediat agens aliquod, non poteſt id ad quod virtus ſua non ſe extendit; ſicut ignis non poteſt infrigidare, etiam ſi nihil exterius impediat. Unde non ſequitur, ſi Angeli non poſſunt imperio ſuo formam in materia inducere, quod ab extrinſeco impediantur; ſed quia ad hoc virtus eorum naturalis non ſe extendit.

ARTICULUS IV.

Utrum boni Angeli, & homines per aliquod donum gratiæ miracula facere poſſint.

QUarto quæritur, utrum boni Angeli, & homines per aliquod donum gratiæ miracula facere poſſint. Et videtur quod ſic. Ordines (*b*) enim Angelorum non ſunt conſtituti niſi ad ea quæ Angeli faciunt. Sed ordo aliquis Angelorum inſtitutus eſt ad miracula faciendum. Dicit enim Gregorius in homil. quadam (homil. XXXIV. in Evang.) quod virtutes ſunt per quas ſigna, & miracula frequentius fiunt. Ergo Angeli per gratiam miracula facere poſſunt.

2. Præterea. Act. VI. 8. dicitur: *Stephanus plenus gratia, & fortitudine faciebat prodigia, & ſigna magna in populo*. Non autem præmitteretur Dei gratia, niſi actus ſequens ex gratia procederet. Ergo per virtutem gratiæ etiam homines miracula facere poſſunt.

3. Præterea. Donum gratiæ non datur niſi ad id quod per habentem gratiam fieri poteſt. Sed aliquibus datur donum gratiæ gratis datæ ad miracula facienda: unde dicitur I. ad Cor. XII. 9. *Alii datur gratia ſanitatum in uno ſpiritu, alii operatio virtutum*. Ergo ſancti per gratiam miracula facere poſſunt.

4. Sed dicebatur, quod ſancti dicuntur miracula facere non agendo, ſed impetrando a Deo ut fiant. Sed contra. Impetratio orationis fit per ea quæ reddunt orationem Deo acceptam. Hoc autem fit per fidem, caritatem, & alias virtutes pertinentes ad gratiam gratum facientem. Non ergo oportet ad ſigna facienda dari ſanctis aliquod donum gratiæ gratis datæ.

5. Præ-

(a) *Al.* imitationem. (b) *Al. deeſt* enim.

5. Præterea. In II. Dial. (cap. xxx. in med.) Gregorius dicit, quod *qui devota mente Deo adhærent, cum rerum neceſſitas expoſcit, exhibere ſigna modo utroque ſolent, ut mira quæque aliquando ex prece faciant, aliquando ex poteſtate*. Quod autem aliquis ex poteſtate facit, operando facit, non ſolum impetrando. Ergo Angeli, & ſancti homines etiam agendo miracula faciunt.

6. Præterea. Triplex eſt rerum curſus ſecundum Anſelmum (in Lib. de peccato originali cap. xi.) naturalis, voluntarius, & mirabilis. Sed in curſu rerum naturali Angeli tamquam medii inter Deum & corpora naturalia aliquid agunt, ut dicit Auguſtinus in III. de Trin. (cap. iv. non procul a princ.) *Omnia corpora a Deo reguntur per ſpiritum vitæ rationalem*: & Gregorius in IV. Dial. (cap. v. non procul a fin.) dicit: *Nihil in hoc mundo viſibili, niſi per creaturam inviſibilem diſponi poteſt*. Similiter etiam curſum rerum voluntarium: nam ipſi Angeli ſunt medii inter nos & Deum, illuminationes a Deo acceptas in nos deferentes. Ergo etiam in curſu rerum mirabilium Angeli ſunt medii, ita quod eis agentibus miracula fiant.

7. Sed dicendum, quod Angeli ſunt medii non ſicut agentes virtute propria, ſed virtute divina. Sed contra. Quicumque operatur in virtute alterius, aliquo modo agit id quod fit per illam virtutem. Si ergo Angeli in virtute divina operantur ad miracula facienda, ipſi aliquo modo agunt.

8. Præterea. Lex vetus miraculoſe a Deo eſt tradita: unde habetur Exod. xix. quod cœperunt audiri tonitrua, ac micare fulgura, & nubes denſiſſima operire montem. Sed lex data eſt per Angelos, ſicut habetur Galat. iii. Ergo per Angelos miracula fiunt.

9. Præterea. Auguſtinus dicit in I. de Doct. chriſt. (circa princ.) *Omnis res quæ habetur, & non datur, ſi in dando deficit, nondum habetur quomodo habenda eſt*. Sed poteſtas faciendi miracula eſt in Deo; & ſi alteri daret, in eo non deficeret. Ergo ſi non dedit aliis hanc poteſtatem, videtur quod non habeat eam qualiter habenda eſt; & ita videtur quod Angelis, & hominibus Deus dederit potentiam miracula faciendi.

Sed contra eſt quod dicitur in Pſal. lxxi. 18. *Qui facit* (a) *miracula magna ſolus*.

Præterea. Sicut dicit Bernardus in Lib. de diſpenſatione, & præcepto, ille ſolus poteſt legem immutare, vel diſpenſare in lege, qui legem condidit; ſicut patet in legibus humanis, quod ſolus Imperator poteſt legem immutare, qui legem condidit. Sed ſolus Deus legem naturalis curſus inſtituit. Ergo ipſe ſolus poteſt miracula facere, præter curſum naturalem agendo.

Reſpondeo dicendum, quod Angeli ſupra naturalem poteſtatem quam habent agendi, poſſunt aliquid per donum gratiæ, inquantum ſunt divinæ virtutis miniſtri. Et poteſt dici, quod ad miracula facienda Angeli tripliciter operantur. Uno modo precibus impetrando; qui modus & hominibus, & Angelis poteſt eſſe communis. Alius modus eſt ſecundum quod Angeli materiam diſponunt ſua naturali virtute ad hoc quod miraculum fiat; ſicut dicitur quod in reſurrectione colligent pulveres mortuorum, qui divina virtute reducentur ad vitam. Sed hic modus proprius eſt Angelorum: nam humani ſpiritus, cum ſint corporibus uniti, in exteriora operari non poſſunt, niſi corpore mediante, ad quod ſunt quodammodo naturaliter alligati. Tertius modus eſt quod operentur etiam aliquid coagendo: quem quidem modum Auguſtinus ſub dubio relinquit in XXII. de Civ. Dei (cap. ix. a med.) ſic dicens. *Sive enim Deus ipſe per ſe ipſum miro modo, ſive per ſuos miniſtros etiam faciat, ſive etiam per martyrum ſpiritus, ſive per homines adhuc in corpore conſtitutos, ſive omnia iſta per Angelos, quibus inviſibiliter imperat, operetur* (*ut quæ per martyres fieri dicuntur, eis orantibus tantum, & impetrantibus, non etiam operantibus fiant*) *ſive aliis modis, qui nullo modo comprehendi a mortalibus poſſunt; tamen atteſtantur hæc miracula fidei, in qua carnis in æternum reſurrectio prædicatur*. Sed Gregorius in II. Dialog. cap. xxx.) hanc quæſtionem determinare videtur, dicens, quod ſancti homines etiam in carne viventes non ſolum orando, & impetrando, ſed etiam poteſtative, ac per hoc cooperando miracula faciunt: quod probat & ratione, & exemplis. Primo ratione quidem: quia ſi hominibus data eſt poteſtas filios Dei fieri, non eſt mirum, ſi ex poteſtate mira facere poſſunt. Exemplis autem: quia Petrus Ananiam, & Saphiram mentientes, morti increpando tradidit, nulla oratione præmiſſa, ut habetur Act. 5. Beatus etiam Benedictus dum ad brachia cuiuſdam ligari ruſtici oculos deflexiſſet, tanta ſe celeritate cœperunt illigata

(a) Vulgata, *mirabilia*.

Digitized by Google

gata brachiis lora diſſolvere, ut diſſolvi tam concite nulla hominum feſtinatione potuiſſent. Unde concludit, quod ſancti quandoque faciunt miracula orando, quandoque ex poteſtate. Qualiter autem hoc eſſe poſſit, conſiderandum eſt. Conſtat autem quod Deus ſolo imperio miracula operatur. Videmus autem quod imperium divinum ad inferiores rationales ſpiritus, ſcilicet humanos, mediantibus ſuperioribus, ſcilicet Angelis, pervenit, ut in legis veteris latione apparet: & per hunc modum per ſpiritus angelicos, vel humanos, imperium divinum ad corporales creaturas pervenire poteſt, ut per eas quodammodo naturæ præſentetur divinum præceptum; & ſic agant quodammodo ſpiritus humani, vel angelici, ut inſtrumentum divinæ virtutis ad miraculi perfectionem; non quaſi aliqua virtute habitualiter in eos manente, vel gratuita, vel naturali in actum miraculi poſſint (quia ſic quandocumque vellent, miracula facere poſſent; quod tamen Gregorius in II. Dial. (ubi ſup.) non eſſe verum teſtatur: & probat per exemplum Pauli, qui ſtimulum a ſe removeri petiit, nec impetravit: & per exemplum Benedicti, qui detentus fuit contra ſuam voluntatem per pluviam ſororis precibus impetratam) ſed virtus ad cooperandum Deo in miraculis, in ſanctis intelligi poteſt ad modum formarum imperfectarum, quæ intentiones vocantur, quæ non permanent niſi per præſentiam agentis principalis, ſicut lumen in aere, & motus in inſtrumento: & talis virtus poteſt intelligi donum gratiæ gratis datæ, quæ eſt gratia virtutum, vel curationum; ut ſic hæc gratia quæ datur ad operandum ſupernaturaliter, ſit ſimilis gratiæ prophetiæ, quæ datur ad ſupernaturaliter cognoſcendum, per quam Propheta non poteſt quandocumque vult prophetare, ſed ſolum cum ſpiritus prophetiæ cor eius tangit, ut Gregorius probat in 1. homil. ſuper Ezech. Nec eſt mirum, ſi per hunc modum ſpirituali creaturæ Deus inſtrumentaliter utitur ad faciendum mirabiles effectus in natura corporali, cum etiam corporali creatura utatur inſtrumentaliter ad ſpirituum iuſtificationem, ut in ſacramentis patet.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta. Nam verum eſt quod ſolus Deus miracula facit per auctoritatem: verum eſt etiam quod poteſtatem miracula faciendi creaturæ communicat ſecundum capacitatem creaturæ, & divinæ ſapientiæ ordinem; ita quod creaturæ per gratiam miracula miniſterio operetur.

ARTICULUS V.

Utrum etiam dæmones operentur ad miracula facienda.

QUinto quæritur, utrum etiam dæmones operentur ad miracula facienda. Et videtur quod ſic. Dicitur enim Matth. XXIV. *Surgent Pſeudochriſti, & Pſeudoprophetæ, & dabunt ſigna magna, & prodigia*. Sed hæc non operabuntur niſi per virtutem dæmonum. Ergo dæmones operantur ad miracula facienda.

2. Præterea. Subito ſanare infirmum, miraculum eſt; ſicut miraculum fuiſſe dicitur quod Chriſtus ſocrum Petri ſanavit, ut habetur Luc. IV. Hoc autem etiam dæmones poſſunt facere: nam medicinæ adhibitæ infirmo ſanitatem accelerant; poſſunt autem dæmones agilitate ſuæ naturæ medicinas efficaces ad ſanandum, quas bene cognoſcunt, adhibere ad ſanandum, & ſic, ut videtur, poſſunt ſubito ſanare. Ergo poſſunt ſubito miracula facere.

3. Præterea. Facere mutos loqui eſt miraculum. Maius autem miraculum videtur eſſe quod canis loquatur, vel cantet; quod Simon Magus faciebat, ut legitur, virtute dæmonis. Ergo poteſt facere miraculum.

4. Præterea. Valerius Maximus narrat (Lib. I. cap. VIII. paulo a ptinc.) quod fortunæ ſimulacrum, quod Romæ erat via Latina, non ſemel, ſed bis ita locutum eſt his verbis: *Rite me matronæ vidiſtis, riteque dedicaſtis*. Quod autem lapides loquantur, maius eſt miraculum quam quod muti loquantur; quod tamen eſt miraculoſum. Ergo videtur quod dæmones miracula facere poſſunt.

5. Præterea. Legitur in hiſtoriis (id refert Augu. X. de Civ. Dei cap XXVI. a med.) quod quædam virgo veſtalis in ſignum pudicitiæ conſervatæ, aquam in vaſe perforato de Tyberi portavit, nec tamen aqua effuſa eſt: quod fieri non potuit niſi per hoc quod retinebatur aqua, ne flueret, aliqua non naturali virtute; quod patet eſſe miraculum in Iordanis diviſione, & eius ſtatione. Ergo dæmones poſſunt facere miracula.

6. Præterea. Multo difficilius eſt hominem transformari in aliquod animal brutum quam aquam transformari in vinum.

Sed

Digitized by Google

Sed aquam transformari in vinum, eſt miraculum, ut patet; Ioan. II. Ergo multo fortius hominem transformari in aliquod animal brutum. Sed dæmonis virtute homines transformantur in bruta, ſicut Varro narrat (Auguſtinus id refert XVIII. de Civit. Dei cap. XVI. XVII. XVIII.) ſocios Diomedis a Troia revertentes in aves fuiſſe converſos, quæ longo tempore poſt circa templum Diomedis volabant: narrat etiam quod Cyrces famoſiſſima maga ſocios Ulyſſis mutavit in beſtias, & quod Arcades quodam ſtagno tranſito convertebantur in lupos. Ergo dæmones poſſunt miracula facere.

7. Præterea. Adverſitates Iob dæmone agente procuratæ ſunt: quod patet ex hoc quod Dominus dedit ei poteſtatem in omnia quæ erant Iob. Sed huiuſmodi adverſitates non ſine miraculo contigerunt, ut patet in igne de cælo deſcendente, & de vento domum ad interitionem filiorum eius evertente. Ergo dæmones miracula facere poſſunt.

8. Præterea. Quod Moyſes virgam in ſerpentes mutavit, miraculum fuit. Sed hoc ſimiliter fecerunt magi Pharaonis, virtute dæmonum, ut habetur Exod. VII. Ergo videtur quod dæmones miracula facere poſſunt.

9. Præterea. Operatio miraculorum magis eſt remota a virtute humana quam a virtute angelica. Sed per malos homines interdum miracula fiunt: unde ex perſona reproborum dicitur Matth. VII. 22. *In nomine tuo prophetavimus, & virtutes multas fecimus*. Ergo & per dæmones vera miracula fieri poſſunt.

10. Sed contra. Tempore Antichriſti dæmon maximam virtutem habebit ad operandum: quia, ut dicitur Apoc. XX. 3. oportebit eum ſolvi modico tempore: quod intelligitur tempus Antichriſti. Sed tunc non operabitur vera miracula: quod patet per hoc quod dicitur II. ad Theſs. II. 8. quod adventus Antichriſti erit *in omni virtute, & ſignis, & prodigiis mendacibus*. Ergo dæmones vera miracula facere non poſſunt.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut Angeli boni per gratiam aliquid poſſunt ultra naturalem virtutem, ita Angeli mali minus poſſunt ex divina providentia eos reprimente, quam poſſint ſecundum naturalem virtutem: quia, ut Auguſtinus dicit III. de Trin. (cap. IX. a med.) quædam quæ Angeli mali poſſent facere, ſi permitterentur, ideo facere non poſſunt, quia non permittuntur (unde ſecundum hoc ligari dicuntur, quod impediuntur ab illis agendis ad quæ eorum naturalis virtus ſe extendere poſſet; ſolvi autem, cum permittuntur agere divino iudicio quæ ſecundum naturam poſſunt) quædam vero non poſſunt, etiam ſi permittantur, ut ibidem dicitur, quia naturæ modus eis a Deo præſtitus hoc non permittit. Ad huiuſmodi autem quæ ſunt ſupra facultatem naturæ ipſorum, eis a Deo nulla datur poteſtas: quia cum operatio miraculoſa ſit quoddam divinum teſtimonium indicativum divinæ virtutis, & veritatis; ſi dæmonibus, quorum eſt tota voluntas ad malum, aliqua poteſtas daretur faciendi miracula, Deus falſitatis eorum teſtis exiſteret; quod divinam bonitatem non decet: unde ea tantum interdum opera faciunt quæ miracula hominibus videntur, quando permittuntur a Deo, ad quæ eorum naturalis virtus ſe poſſet extendere. Sicut etiam ex ſupra dictis (art. præc.) patet, naturali virtute hos ſolos effectus producere poſſunt per modum artis ad quos inveniuntur virtutes aliquæ naturales in corporibus, quæ eis ad motum localem obediunt, ut ſic ea poſſint ad aliquem effectum celeriter applicare. Huiuſmodi autem virtutibus veræ tranſmutationes corporum fieri poſſunt, ſicut ſecundum naturalem curſum rerum videmus unum ex alio generari. Poſſunt nihilominus, aliqua mutatione corporali facta, quædam quæ non ſunt in rerum natura, in imaginatione facere apparere per commotionem organi phantaſiæ, ſecundum diverſitatem ſpirituum, & humorum: ad quod etiam aliqua corpora exteriora efficaciam habent, ut eis aliquo modo adhibitis videatur eſſe aliquid alterius formæ quam ſit, ſicut patet in phreneticis, & mente captis. Poſſunt ergo dæmones mirabiliter in nobis operari dupliciter: uno modo per veram corporis tranſmutationem; alio modo per quamdam illuſionem ſenſuum ex aliqua immutatione imaginationis. Neutra tamen operatio eſt miraculoſa, ſed eſt per modum artis, ut ſupra diximus (art. 4.) & ideo ſimpliciter dicitur, quod per dæmones vera miracula fieri non poſſunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ſigna, & prodigia dicuntur aliqua quæ virtute naturali fieri poſſunt, hominibus tamen mira; vel etiam per ſenſuum illuſionem, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod nihil prohibet dæmonum arte velocius aliquem poſse

ſanari quam per naturam, ſi ſibi relinquatur, quia hoc etiam videmus per artem hominis fieri; non tamen videtur quod poſſint ſubito ſanare (licet aliquos alios effectus poſſint facere quaſi ſubito) quia medicinæ corpori humano exhibitæ operantur ad ſanitatem quaſi inſtrumenta: natura autem eſt ſicut agens principale: unde debent talia adhiberi quæ poſſint a natura moveri, & ſi plura adhiberentur, non conferrent ad ſanitatem, ſed magis impedirent. Unde etiam illæ infirmitates ad quarum ſanitatem naturæ virtus nullo modo poteſt, operatione dæmonum ſanari non poſſunt. Secus autem eſt de illis effectibus qui dependent ab exteriori agente ſicut a cauſa principali. Sciendum autem eſt, quod etiam ſi ſubito ſanitatem dæmones perficerent, non eſſet miraculum, ex quo id agerent mediante naturali virtute, ſi id agerent.

Ad tertium dicendum, quod locutio canum, & alia huiuſmodi, quæ Simon Magus faciebat, potuerunt fieri per illuſionem, & non per effectus veritatem. Si tamen per effectus veritatem hoc fieret, nullum ſequitur inconveniens: quia non dabat cani dæmon virtutem loquendi, ſicut datur mutis per miraculum, ſed ipſemet per aliquem motum localem ſonum formabat, litteratæ & articulatæ vocis ſimilitudinem, & modum habentem: per hunc enim modum etiam aſina Balaam intelligitur fuiſſe locuta Angelo tamen bono operante.

Et ſimiliter dicendum ad quartum de locutione ſimulacri: hoc enim factum fuit dæmone per motum aeris ſonum formante ſimilem humanæ locutioni.

Ad quintum dicendum, quod non eſt remotum quin ſit in commendationem caſtitatis, quod Deus verus per ſuos Angelos bonos huiuſmodi miraculum per retentionem aquæ feciſſet: quia ſi qua bona in gentilibus fuerunt, a Deo fuerunt. Si autem per dæmones factum eſt, nec hoc repugnat prædictis. Nam quieſcere, & moveri localiter, ab eodem principio ſecundum genus ſunt: quia per quam naturam aliquid movetur ad locum, quieſcit in loco. Unde ſicut dæmones poſſunt movere corpora localiter, ita poſſunt & a motu retinere. Nec tamen eſt miraculum, ſicut quando fit divinitus: quia hoc ſecundum naturalem virtutem dæmonis contingit ad huiuſmodi effectum determinatum.

Ad ſextum dicendum, quod illæ transformationes de quibus Varro loquitur, non fuerunt ſecundum veritatem, ſed ſecundum apparentiam, per operationem dæmonis, phantaſtico hominis ſecundum aliquam corporalem ſpeciem immutato, ſicut dicit Auguſtinus XVIII. de Civit. Dei (cap. XVIII.)

Ad ſeptimum dicendum, quod per aliquem motum aeris dæmones, Deo permittente, poſſunt aliquas tentationes concitare, cum etiam per ventorum motum naturaliter fieri videamus: & per huuc modum fuerunt adverſitates Iob, operantibus dæmonibus procuratæ.

Ad octavum dicendum, quod de operatione magorum Pharaonis duplex opinio in Gloſſa (ordinaria) tangitur. Una eſt quod non fuerit vera converſio virgarum in ſerpentes, ſed hoc fuerit ſecundum apparentiam tantum per aliquam præſtigioſam illuſionem. Auguſtinus autem in Gloſſa ibidem poſita dicit, quod fuit converſio vera virgarum in ſerpentes: quod ex hoc veriſimiliter probat, quia Scriptura eodem vocabulo nominat & virgas magorum, & virgam Moyſi; quam conſtat vere in ſerpentem eſſe converſam: Quod autem operatione dæmonum virgæ in ſerpentes ſint converſæ, miraculum non fuit: hoc enim fecerunt dæmones per aliqua ſemina collecta, quæ habebant vim putrefaciendi virgas, & in ſerpentes convertendi. Sed quod Moyſes fecit, miraculum fuit: qoia divina virtute, abſque omnis naturalis virtutis operatione, hoc effectum eſt.

Ad nonum dicendum, quod homines qui ſunt mali vita, quandoque ſunt annuntiatores veritatis: & ideo Deus in teſtimonium veritatis per eos annuntiatę miracula facit; quod de dæmonibus dici non poteſt.

Ad ultimum, quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod tempore Antichriſti diaboli poteſtas ſolvenda dicitur, inquantum ei multa facere permittentur quæ modo non permittuntur: unde & operabitur multa ad eorum ſeductionem qui hoc meruerunt non acquieſcendo veritati. Operabitur autem quædam præſtigioſe, in quibus nec erit verus effectus, nec miracula. Operabitur etiam quædam per veram corporum immutationem, in quibus ſi erunt veri effectus, non tamen vera miracula, quia erunt per cauſas naturales operata. Quæ etiam mendacia dicuntur quantum ad intentionem facientis, qui per huiuſmodi mirabilia opera inducit homines ad credendum mendaciis.

A R-

Digitized by Google

ARTICULUS VI.

Utrum Angeli, & dæmones habeant corpora naturaliter ſibi unita.

I. P. quæſt. LI. *art.* I.

SExto quæritur, utrum Angeli, & dæmones habeant corpora naturaliter ſibi unita. Et videtur quod ſic. In quolibet enim animali eſt corpus naturaliter ſpiritui unitum. Sed Angeli, & dæmones ſunt animalia: dicit enim Gregorius in hom. Epiphaniæ (homil. 2. in Evan. circ. princ.) quod *Judæis tamquam ratione utentibus rationale animal, id eſt Angelus, annuntiare debuit*. De dæmonibus vero dicit Auguſtinus in III. ſuper Geneſ. ad litt. (cap. x. in princ.) *Dæmones aerea ſunt animalia, quia corporum aereorum natura vigent*. Ergo Angeli, & dæmones habent corpora naturaliter ſibi unita.

2. Præterea. Origenes dicit in Periarchon (Lib. I. cap. VI. in fine) quod nulla ſubſtantia ſpiritualis ſine corpore eſſe poteſt, niſi ſolus Deus. Cum ergo Angeli, & dæmones ſint ſubſtantiæ creatæ, videtur quod habeant corpora naturaliter ſibi unita.

3. Præterea. Phantaſia, & iraſcibilis, & concupiſcibilis ſunt vires organis utentes. Hæc autem ſunt in dæmonibus, & eadem ratione in Angelis: dicit enim Dionyſius IV. cap. de divin. Nomin. quod malum dæmonis eſt *furor iraſcibilis, concupiſcentia amoris, phantaſia proterva*. Ergo habent corpora naturaliter ſibi unita.

4. Præterea. Aut Angeli ſunt compoſiti ex materia & forma, aut non. Si ſunt compoſiti ex materia & forma, oportet eos eſſe corpora: cum enim materia in ſe conſiderata ſit una, quia non diverſificatur niſi per formas, oportet quod omnium diverſorum materiam habentium intelligantur diverſæ formæ in diverſis partibus materiæ receptæ: nam ſecundum idem materia diverſas formas recipere non poteſt. Diverſitas autem partium intelligi non poteſt in materia ſine eius diviſione, nec diviſio ſine dimenſione: quia ſine quantitate ſubſtantia indiviſibilis eſt, ut dicitur in Lib. I. Phyſ. (com. XV.) Ergo oportet quod omnia habentia materiam habeant dimenſionem, & per conſequens corpora. Si autem non ſunt compoſiti ex materia & forma, aut ſunt formæ per ſe ſtantes, aut formæ corporibus unitæ. Si ſunt formæ per ſe ſtantes, oportet quod non habeant eſſe ab alio cauſatum; cum enim forma ſit eſſendi principium inquantum huiuſmodi, illud quod eſt forma tantum, non habet eſſe cauſatum, ſed ſolum eſt aliis cauſa eſſendi. Si autem ſunt formæ corporibus unitæ, oportet quod habeant corpora naturaliter ſibi unita: unio enim formæ & materiæ eſt naturalis. Relinquitur ergo quod oportet unum iſtorum trium ponere, ſcilicet quod Angeli vel ſint corpora, vel ſint ſubſtantiæ increatæ, vel habeant corpora naturaliter unita. Sed prima duo ſunt impoſſibilia. Ergo tertium eſt ponendum.

5. Præterea. Forma, inquantum huiuſmodi, eſt ſecundum quam aliquid formatur. Id ergo quod eſt forma tantum, eſt formans nullo modo formatum: quod eſt ſolius Dei, qui eſt ſpecies prima, a qua omnia ſunt ſpecioſa, ut dicit Auguſtinus VIII. de Civ. Dei (in Lib. LXXXIII. Qq. qu. XXIII. parum a fine.) Ergo Angeli non ſunt formæ tantum, & ita ſunt formæ corporibus unitæ.

6. Præterea. Sicut anima non poteſt operari aliquem effectum in exterioribus corporibus niſi mediantibus corporeis inſtrumentis; ita nec Angelus niſi corporalibus aliquibus virtutibus, quibus utitur velut inſtrumentis. Sed anima ad exercendas ſuas operationes habet corporea organa naturaliter ſibi unita. Ergo & Angeli.

7. Præterea. Primus motus in corporibus eſt quo movetur corpus a ſubſtantia incorporea. Primus autem motus eſt moventis ſeipſum, ut habetur in VIII. Phyſ. quia quod per ſe eſt, prius eſt eo quod per aliud eſt. Ergo quod immediate movetur a ſubſtantia incorporea, movetur ſicut motum ex ſe. Sed hoc non poteſt eſſe, niſi ſubſtantia incorporea movens ſit corpori naturaliter unita. Cum ergo Angeli, & dæmones moveant immediate corpora, ut ſupra (art. 2. huius quæſt.) dictum eſt, videtur quod habeant corpora naturaliter ſibi unita.

8. Præterea. Nobilius habet vitam quod vivit, & vivificat, quam quod vivit tantum; ſicut perfectius eſt lux in eo quod lucet, & illuminat, quam in eo quod tantum lucet. Sed anima humana vivit, & vivificat corpus naturaliter ſibi unitum. Ergo & Angelus non minus nobiliter vivit quam anima.

9. Præterea. Omnis motus corporis diverſimode moti, eſt moti moventis ſeipſum: quia quod movetur uno motu tantum, non videtur eſſe movens ſeipſum, ut dicitur in

VIII.

VIII. Phyſ. (com. xxix.) Sed corpus cæleſte movetur diverſis motibus: unde planetæ ab aſtrologis quandoque dicuntur recti, quandoque retrogradi, quandoque ſtationarii. Ergo motus ſuperiorum corporum eſt mobilium moventium ſeipſa; & ſic corpora illa ſunt compoſita ex ſubſtantia corporali, & ſpirituali. Sed illa ſpiritualis ſubſtantia non eſt anima humana, nec eſt Deus. Ergo eſt Angelus. Angelus ergo habet corpus naturaliter ſibi unitum.

10. Præterea. Nihil agit ultra ſuam ſpeciem. Sed corpora cæleſtia cauſant vitam in iſtis inferioribus, ut patet in animalibus ex putrefactione generatis per virtutem cæleſtium corporum. Cum ergo ſubſtantia vivens ſit nobilior non vivente, ut dicit Auguſtinus in Lib. de vera Relig. (cap. xxix. & lv.) videtur quod corpora cæleſtia habeant vitam, & ita habeant ſubſtantias ſpirituales ſibi naturaliter unitas; & ſic idem quod prius.

11. Præterea. Primum mobile eſt corpus cæleſte. Sed Philoſophus probat in VIII. Phyſic. (com. xvii.) quod omnia mota reducuntur ad primum mobile, quod ex ſe movetur. Ergo cælum eſt ex ſe motum. Ergo eſt compoſitum ex corpore moto, & movente immobili, quod eſt ſubſtantia ſpiritualis; & ſic idem quod prius.

12. Præterea. Secundum Dionyſium vii. cap. de divin. Nom. (a med.) ſupremum inferioris naturæ ſemper attingit ad infimum naturæ ſuperioris, divina ſapientia res taliter ordinante. Sed ſupremum in natura corporali eſt corpus cæleſte, cum ſit nobiliſſimum corporum. Ergo attingit ad naturam ſpiritualem, & ei unitur; & ſic idem quod prius.

13. Præterea. Corpus cæli eſt nobilius corpore humano, ſicut perpetuum corruptibili. Sed corpus humanum eſt unitum naturaliter ſubſtantiæ ſpirituali. Ergo multo magis corpus cæleſte, cum nobilioris corporis ſit nobilior forma; & ſic idem quod prius.

14. Præterea. Invenimus quædam animalia ex terra formata, ſicut homines, & beſtias; quædam ex aquis, ut piſces, & volatilia, ut patet Geneſ. i. Ergo & quædam erunt aerea, & quædam ignea, & cæleſtia. Hæc autem non ſunt alia quam Angeli, & dæmones: quia cum illa ſint nobiliora corpora, oportet in eis eſſe nobiliora animalia. Ergo Angeli, & dæmones ſunt animalia, & ita habent corpora naturaliter unita.

15. Præterea. Hoc idem videtur per Platonem, qui in Timæo ponit eſſe quoddam animal terrena ſoliditate firmatum, quoddam vero liquoribus accommodatum, quoddam autem aeri vagum, aliud divinitate plenum; quod non poteſt intelligi niſi Angelus. Ergo Angelus eſt animal; & ſic idem quod prius.

16. Præterea. Nihil movetur niſi corpus, ut probatur in VI. Phyſic. (a com. lxxxvi. uſque ad xc.) Sed Angelus movetur. Ergo vel eſt corpus, vel habet corpus naturaliter ſibi unitum.

17. Præterea. Verbum Dei eſt nobilius quolibet Angelo. Sed Verbum Dei eſt corpori unitum. Ergo non eſt contra dignitatem Angeli, ſi ponatur corpori naturaliter unitus.

18. Præterea. Porphyrius dicit (in prædicabilibus in cap. de differentia non procul a fin.) quod mortale additum in definitione hominis, ſeparat nos a diis; per quos non poſſunt niſi Angeli intelligi. Ergo Angeli ſunt animalia, & ſic habent corpora naturaliter unita.

Sed contra. Damaſcenus dicit (Lib. II. Fidei orth. cap. iii.) quod *Angelus eſt ſubſtantia intellectualis, ſemper mobilis, arbitrio libera, incorporea*.

Præterea. In Libro de cauſis (propoſ. vii.) dicitur, quod intelligentia eſt ſubſtantia quæ non dividitur: & dicit ibi Commentator, quod neque eſt magnitudo, neque ſuper magnitudinem delata. Sed Angelus eſt intelligentia: quod patet per Dionyſium (cap. vii. de divin. Nom.) qui vocat Angelos divinas mentes, & divinos nec intellectus. Ergo Angelus nec eſt corpus, nec corpori unitus.

Præterea. Differentiæ dividentes Angelum ab anima, ſunt unibile, & non unibile corpori. Si ergo Angelus eſſet unitus corpori, in nullo ab anima differret; quod eſt inconveniens.

Præterea. Invenitur quædam ſubſtantia ſpiritualis quæ dependet a corpore quantum ad principium, & quantum ad finem, ſicut anima vegetabilis, & ſenſibilis; quædam autem quæ dependet a corpore quantum ad principium, & non quantum ad finem, ſicut anima humana. Ergo erit quædam quæ non indigeat corpore neque quantum ad principium, neque quantum ad finem: & huiuſmodi non poteſt eſſe alia quam Angelus, vel dæmon. Quod autem ſit aliqua quæ indigeat corpore quantum ad finem, & non quantum ad principium, non eſt poſſibile.

Præ-

Digitized by Google

Præterea. Quædam forma eſt quæ nec eſt anima, nec ſpiritus, ſicut forma lapidis; quædam etiam eſt quæ eſt anima, ſed non ſpiritus, ſicut forma bruti; quædam quæ eſt anima, & ſpiritus, ſicut forma hominis. Quædam ergo erit quæ erit ſpiritus, & non anima: & huiuſmodi eſt Angelus; & ſic non eſt corpori unitus naturaliter; quod eſt de ratione animæ.

Reſpondeo dicendum, quod circa ſubſtantias incorporeas ponendas antiqui diverſimode proceſſerunt.

Quidam namque antiqui Philoſophi dixerunt, nullam ſubſtantiam incorpoream eſſe; ſed omnes ſubſtantias eſſe corpora: in quo etiam errore ſe quandoque fuiſſe Auguſtinus confitetur in Libro Confeſs. Hæc autem poſitio eſt etiam per Philoſophos improbata. Ariſtoteles autem (in VIII. Phyſ.) hac via improbavit eam, quod oportet eſſe aliquam virtutem moventem infinitam; alias motum perpetuum movere non poſſet. Oſtendit iterum quod omnis virtus in magnitudine eſt virtus finita. Unde relinquitur quod oporteat eſſe aliquam virtutem penitus incorpoream, quæ continuitatem motus cauſet. Iterum hoc probavit alio modo (XII. Metaph.) quia actus eſt prius potentia & natura, & tempore ſimpliciter loquendo: quamvis in uno aliquo quod de potentia exit in actum, potentia tempore præcedat; ſed quia oportet quod in actum reducatur per aliquod ens actu, oportet quod actus ſit ſimpliciter prior potentia etiam tempore. Unde cum omne corpus ſit in potentia, quod ipſius mobilitas oſtendit, oportet ante omnia corpora eſſe ſubſtantiam immobilem ſempiternam. Tertia autem ratio poteſt ſumi ad hoc ex ſententiis Platonicorum: oportet enim ante eſſe determinatum, & particulatum, præexiſtere aliquid non particulatum; ſicut ſi ignis natura particulariter, & quodammodo participative invenitur in ferro, oportet prius inveniri igneam naturam in eo quod eſt per eſſentiam ignis: unde, cum eſſe, & reliquæ perfectiones, & formæ inveniantur in corporibus quaſi particulariter, per hoc quod ſunt in materia receptæ, oportet præexiſtere aliquam ſubſtantiam incorpoream, quæ non particulariter, ſed cum quadam univerſali plenitudine perfectionem eſſendi in ſe habeat. Quod autem poſuerunt ſola corpora eſſe ſubſtantias, ex hoc decepti fuerunt quod imaginationem tranſcendere intellectu non valentes (quæ ſolum eſt corporum) ad ſubſtantias incorporeas cognoſcendas (quæ ſolo intellectu capiuntur) pertingere non valuerunt.

Alii vero fuerunt ſubſtantiam incorpoream ponentes; ſed eam dixerunt eſſe corpori unitam, nec aliquam ſubſtantiam incorpoream inveniri quæ non ſit corporis forma. Unde ponebant ipſum Deum eſſe animam mundi, ſicut de Varrone dicit Auguſtinus in VII. de Civ. Dei (Lib. IV. cap. xxxi. parum ante med.) quod Deus eſt anima, motu, & ratione mundum gubernans. Unde dicebat, quod totus mundus eſt Deus propter animam, & non propter corpus; ſicut & homo dicitur propter animam ſapiens, & non propter corpus. Et propter hoc Gentiles toti mundo, & omnibus partibus eius divinitatis cultum exhibebant. Sed hæc etiam poſitio per ipſos Philoſophos eſt improbata multipliciter. Primo quidem quia virtus unita alicui corpori ut forma, habet determinatam actionem, ex eo quod tali corpori unitur: unde, cum oporteat eſſe aliquod agens univerſale influentiam habens per omnia corpora, eo quod primum movens non poteſt eſſe corpus, ut ſupra oſtenſum eſt, relinquitur quod oportet eſſe aliquod incorporeum, quod nulli corpori eſt unitum: unde Anaxagoras poſuit intellectum immixtum, ut imperet, ſicut dicitur in VIII. Phyſ. (com. xxxvii.) imperium enim eſt alicuius præeminentis his quibus imperat, & eis non ſubditi, nec ad ea obligati. Secundo quia ſi quælibet ſubſtantia incorporea eſt corpori unita ut forma, oportet primum quod movetur, movere ſeipſum ad modum animalis, quaſi compoſitum ex ſubſtantia corporali, & ſpirituali. Movens autem ſeipſum movet ſe per voluntatem, inquantum aliquid appetit: appetitus enim eſt movens motum, appetibile autem eſt movens non motum. Oportet ergo ſupra ſubſtantiam corpoream coniunctam corpori, eſſe aliquid aliud ſuperius quod moveat eam, ſicut appetibile movet appetitum; & hoc oportet eſſe intellectuale bonum: quia hoc eſt appetibile, quia eſt ſimpliciter bonum; ſenſibile autem appetibile appetitur, quia eſt (a) hic & nunc bonum. Intellectuale autem bonum oportet eſſe incorporeum: quia niſi eſſet abſque materia, non intelligeretur: & ex hoc ipſo oportet ipſum eſſe intelligens: ſubſtantia enim quælibet eſt intelligens ex hoc quod eſt

(a) Al. hoc.

eſt a materia immunis. Oportet ergo ſupra ſubſtantiam coniunctam corpori, eſſe aliam ſubſtantiam ſuperiorem incorpoream, vel intellectualem corpori non unitam. Et hæc eſt probatio Ariſtotelis in XI. Metaph. non enim poteſt dici, quod movens ſeipſum, nihil deſideret extra ſe: quia numquam moveretur: motus enim eſt ad acquirendum aliquid extrinſecum aliquo modo. Tertio quia cum movens ſeipſum poſſit moveri, & non moveri, ut dicitur in VIII. Phyſ. (com. xxix.) ſi aliquid motum ex ſe continue movetur, oportet quod ſtabiliatur in movendo ab aliquo exteriori, quod eſt omnino immobile. Cælum autem, cuius animam dicebant Deum, videmus continue moveri: unde oportet ſupra illam ſubſtantiam quæ eſt anima mundi, ſi qua eſt, eſſe aliam ſuperiorem ſubſtantiam, quæ nulli corpori eſt coniuncta, quæ eſt per ſeipſam ſubſiſtens. Illi autem qui poſuerunt omnem ſubſtantiam corpori unitam, ex hoc videntur fuiſſe decepti quod materiam credebant cauſam ſubſiſtentiæ, & individuationis in omnibus entibus, ſicut eſt in rebus corporalibus: unde ſubſtantias incorporeas non credebant poſſe ſubſiſtere niſi in corpore, ſicut etiam per modum obiectionis tangitur in comment. Lib. de cauſis.

His opinionibus abiectis, Plato, & Ariſtoteles poſuerunt aliquas ſubſtantias eſſe incorporeas; & earum quaſdam eſſe corpori coniunctas, quaſdam vero nulli corpori coniunctas. Plato namque poſuit duas ſubſtantias ſeparatas, ſcilicet Deum patrem totius univerſitatis in ſupremo gradu; & poſtmodum mentem ipſius, quam vocabat paternum intellectum, in qua erant rerum omnium rationes, vel ideæ, ut Macrobius narrat (Lib. I. ſuper ſomnium Scipionis non procul a princ.) Subſtantias autem incorporeas corporibus unitas ponebat multiplices: quaſdam quidem coniunctas cæleſtibus corporibus, quas Platonici deos appellabant; quaſdam autem coniunctas corporibus aereis, quas dicebant eſſe dæmones. Unde Auguſtinus in VIII. de Civit. Dei (cap. xvi. parum a princ.) introducit hanc definitionem dæmonum ab Apuleio datam: *Dæmones ſunt animalia mente rationalia, animo paſſiva, corpore aerea, tempore æterna.* Et omnibus prædictis ſubſtantiis incorporeis ratione ſuæ ſempiternitatis Gentiles Platonici dicebant cultum divinitatis exhibendum. Ponebant etiam ulterius ſubſtantias incorporeas groſſioribus terræ corporibus unitas, terrenis ſcilicet, & aqueis, quæ ſunt animæ hominum, & aliorum animalium. Ariſtoteles autem in duobus cum Platone concordat, & in duobus differt. Concordat quidem in ponendo ſupremam ſubſtantiam nec corpoream, nec corpori unitam; & iterum in ponendo cæleſtia corpora eſſe animata. Differt autem in hoc quod ponebat plures ſubſtantias incorporeas corpori non unitas, ſcilicet ſecundum numerum cæleſtium motuum; & iterum in hoc quod non ponit eſſe aliqua animalia aerea: quod rationabilius poſuit. Quod patet ex tribus. Primo quidem quia corpus mixtum nobilius eſt corpore elementari, & maxime quantum ad formam: quia elementa mixtorum corporum materia ſunt. Unde oportet quod ſubſtantiæ incorporeæ, quæ ſunt nobiliſſimæ formæ, corporibus mixtis uniantur, & non puris elementis. Nullum autem corpus mixtum eſſe poteſt in quo terra, & aqua non magis abundent ſecundum materiæ quantitatem, cum etiam ſuperiora elementa magis habeant de virtute activa, utpote magis formalia. Si autem hæc in quantitate excederent, non ſervaretur aliqua proportio debita mixtionis, quia ſuperiora omnino vincerent inferiora. Et ideo non poteſt eſſe quod ſubſtantiæ incorporeæ uniantur ut formæ corporibus aereis, ſed corporibus mixtis, in quibus materialiter ſuperabundet terra, & aqua. Secundo quia corpus homogeneum & uniforme oportet quod habeat eamdem formam in toto, & in partibus. Totum autem aeris corpus videmus eſſe unius naturæ: unde oportet, ſi ſubſtantiæ aliquæ ſpirituales aliquibus partibus aeris ſunt unitæ, quod etiam toti aeri uniantur; & ſic totus aer erit animal: quod irrationabiliter dici videtur; quamvis & hoc (*a*) quidam antiqui ponerent, ut dicitur in I. de Anima (com. xx.) qui dicebant aerem totum eſſe plenum diis. Tertio quia ſi ſubſtantia ſpiritualis non habet in ſe aliam potentiam quam intellectum, & voluntatem, fruſtra corpori unitur, cum hæ operationes abſque corpore compleantur: omnis enim forma corporis corporaliter aliquam actionem efficit. Si autem habent alias potentias (quod videntur Platonici ſenſiſſe de dæmonibus, dicentes eos eſſe animo paſſivos; cum tamen paſſio non ſit niſi in parte animæ ſenſitiva, ut probatur in VII. Phyſ. com. xx.) oportet quod tales ſubſtantiæ corporibus

(*a*) *Al.* quidem.

bus organicis uniantur, ut actiones talium potentiarum per determinata organa exequantur. Tale autem non poteſt eſſe corpus aereum, eo quod non eſt figurabile. Unde patet quod ſubſtantiæ ſpirituales non poſſunt aereis corporibus naturaliter eſſe unitæ. Utrum autem aliquæ ſubſtantiæ incorporeæ ſint cæleſtibus corporibus unitæ ut formæ, Auguſtinus ſub dubio relinquit in II. ſuper Gen. ad litt. (cap. ult.) Hieronymus autem aſſerere videtur ſuper illud Eccle. 1. *Luſtrans univerſa per circuitum ſpiritus*, & etiam Orig. (Lib. I. Periarch. cap. VII.) Quod tamen a pluribus modernorum reprobatum videtur, propter hoc quod cum numerus beatorum ex ſolis hominibus, & Angelis ſecundum Scripturam divinam conſtituatur, non poſſent illæ ſubſtantiæ ſpirituales nec inter hominum animas computari, nec inter Angelos, qui ſunt incorporei. Sed tamen Auguſtinus in Ench. (cap. lviii.) hoc etiam ſub dubio relinquit, ſic dicens. *Nec illud quidem certum habetur, utrum ad eamdem ſocietatem*, ſcilicet Angelorum, *pertineat ſol, luna, & cuncta ſidera; quamvis nonnullis lucida eſſe corpora, non cum ſenſu, vel intelligentia videantur. Sed in hoc certiſſime a doctrina tam Platonis, quam Ariſtotelis, doctrina fidei diſcordat, quod ponimus multas ſubſtantias penitus corporibus non unitas, plures quam aliquis eorum ponat.* Quæ quidem poſitio etiam rationabilior videtur propter tria. Primo quidem quia ſicut corpora ſuperiora digniora ſunt inferioribus, ita ſubſtantiæ incorporeæ corporibus ſunt etiam digniores: corpora autem ſuperiora intantum inferiora excedunt, quod terra habet comparationem ad cælum ſicut punctum ad ſphæram, ut aſtrologi probant. Unde & ſubſtantiæ incorporeæ (ſicut Dionyſ. dicit xiv. cap. cæleſt. Hier.) omnem multitudinem materialium ſpecierum tranſcendunt: quod ſignificatur Dan. vii. 10. cum dicitur: *Millia millium miniſtrabant ei, & decies millies centena millia aſſiſtebant ei*. Quod quidem affluentiæ divinæ bonitatis concordat, ut ſcilicet ea quæ nobiliora ſunt, illa copioſius in eſſe produceat. Et cum ſuperiora ab inferiotibus non dependeant, nec ad ea limitentur eorum virtutes, non oportet illa ſolum in ſuperioribus ponere quæ per inferiores effectus manifeſtantur. Secundo autem quia rerum naturalium ordine, inter naturas diſtantes multi gradus medii inveniuntur; ſicut inter animalia & plantas inveniuntur quædam animalia imperfecta, quæ & cum plantis communicant quantum ad fixionem, & cum animalibus quantum ad ſenſum. Cum ergo ſubſtantia ſuprema, quæ Deus eſt, a corporum natura maxime diſtet, rationabile videtur quod multi gradus naturarum inter utraque inveniantur, & non ſolum illæ ſubſtantiæ quæ ſunt principia motuum. Tertio quia cum Deus non ſolum univerſalem providentiam de rebus corporalibus habeat, ſed etiam ad res ſingulas eius providentia ſe extendat, in quibus interdum, ut dictum eſt, præter ordinem cauſarum univerſalium operatur; non ſolum oportet ponere ſubſtantias incorporeas Deo deſervientes in univerſalibus cauſis naturæ, quæ ſunt motus corporum cæleſtium, ſed etiam in aliis quæ Deus particulariter in ſingulis operatur, & præcipue quantum ad homines, quorum mentes cæleſtibus motibus non ſubiiciuntur. Sic ergo, fidei veritatem ſequendo, dicimus, Angelos, & dæmones non habere corpora naturaliter unita, ſed omnino incorporeos, ſicut dicit Dionyſius.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus in pluribus locis ſuorum librorum quantum ad corpora Angelorum, & dæmonum, abſque aſſertione utitur Platonicorum ſententia. Unde & XXI. de Civit. Dei (cap. x.) utramque opinionem proſequitur, de pœna dæmonum tractans, & eorum ſcilicet qui dicebant dæmones aerea corpora habere, & eorum qui dicebant eos eſſe penitus incorporeos. Gregorius vero Angelum animal appellat, large ſumpto animalis vocabulo pro quolibet vivente.

Ad ſecundum dicendum, quod Origenes in pluribus Platonicorum opinionem ſectatur: unde huius opinionis fuiſſe videtur, quod omnes ſubſtantiæ creatæ incorporeæ ſint corporibus unitæ; quamvis etiam hoc non aſſerat, ſed ſub dubitatione proponat, aliam etiam opinionem tangens.

Ad tertium dicendum, quod Dionyſius abſque dubio Angelos, & dæmones incorporeos eſſe voluit. Utitur autem metaphorice nomine furoris, & concupiſcentiæ pro voluntate inordinata, & nomine phantaſiæ pro intellectu errante in eligendo, ſecundum quod malus omnis eſt ignorans, ut Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. 1. a med.) & Proverb. xiv. dicitur: *Errant qui operantur malum*.

Ad quartum dicendum, quod ſi Angeli ponantur ex materia & forma compoſiti, non propter hoc oportet quod ſint corporei ex ratione prædicta, niſi ponatur quod ſit eadem materia Angelorum & corporum.

Digitized by Google

Poſſet autem dici, quod eſſet alia materia a materia corporum diviſa, non quidem dimenſionis diviſione, ſed per ordinem ad alterius generis formam: nam potentia actui proportionatur. Magis tamen credimus, quod non ſint Angeli ex materia & forma compoſiti. ſed ſint formæ tantum per ſe ſtantes. Nec oportet quod propter hoc non ſint creati: forma enim eſt principium eſſendi ut quo aliquid eſt, cum tamen & eſſe formæ, & eſſe materiæ in compoſito ſit ab uno agente. Si ergo ſit aliqua ſubſtantia creata quæ ſit forma tantum, poteſt habere principium eſſendi efficiens, non formale.

Ad quintum dicendum, quod ſecundum Philoſophum in II. Phyſ. etiam in cauſis formalibus prius, & poſterius invenitur: unde nihil prohibet unam formam per alterius formæ participationem formari; & ſic ipſe Deus, qui eſt eſſe tantum, eſt quodammodo ſpecies omnium formarum ſubſiſtentium, quæ eſſe participant, & non ſunt ſuum eſſe.

Ad ſextum dicendum, quod virtus Angeli ſecundum naturæ ordinem eſt ſuperior, & per conſequens univerſalior quam virtus animæ humanæ: unde non poterat habere corporeum organum ſibi ſufficienter reſpondens ad actiones quibus in exteriora corpora agit; & ideo non debuit aliquibus corporeis organis alligari, ſicut anima per unionem ligatur.

Ad ſeptimum dicendum, quod movens ſeipſum eſt primum inter mota, ratione moventis immobilis: unde ſi movens immobile moveat ſive corpus ſibi naturaliter unitum, ſive non, eadem prioritatis ratio manet.

Ad octavum dicendum, quod anima unita corpori vivificat corpus non ſolum effective, ſed formaliter: ſic autem corpus vivificare minus eſt quam per ſe vivere tantum, ſimpliciter loquendo. Nam anima hoc modo corpus vivificare poteſt, inquantum habet eſſe (a) infimum, quod ſibi, & corpori poteſt eſſe commune in compoſito ex utroque. Eſſe autem Angeli, cum ſit altius, non poteſt hoc modo communicari corpori: unde vivit tantum, & non vivificat formaliter.

Ad nonum dicendum, quod retrogradatio quæ videtur in planetis, & ſtatio, & directio non provenit ex difformitate motus unius & eiuſdem mobilis, ſed ex diverſis motibus diverſorum mobilium, vel ponendo eccentricos & epicyclos ſecundum Ptolemæum, vel ponendo diverſitatem motuum ſecundum diverſitates polorum, ſicut alii poſuerunt. Et tamen ſi etiam difformiter moverentur cæleſtia corpora, per hoc non magis oſtenderetur quod moverentur a motore voluntario coniuncto quam quod a ſeparato.

Ad decimum dicendum, quod corpora cæleſtia etiamſi non ſint animata, moventur a ſubſtantia vivente ſeparata, cuius virtute agunt, ſicut inſtrumentum virtute principalis agentis, & ex hoc cauſant in inferioribus vitam.

Ad undecimum dicendum, quod Philoſophus demonſtrationes ſuas ad duas concluſiones ſub diſiunctione terminat, ſcilicet quod mobilia vel reducuntur ſtatim ad movens immobile, vel ad movens ſeipſum, cuius una pars eſt movens immobile; quamvis ipſe magis ſecundam partem præeligere videatur. Si quis tamen primam partem eligat, nullum inconveniens ex ſuis demonſtrationibus ſequetur.

Ad duodecimum dicendum, quod id quod eſt ſupremum in corporibus, attingit ad infimum ſpiritualis naturæ per aliquam participationem proprietatum eius, ſicut per hoc quod eſt incorruptibile, non autem per hoc quod ei uniatur.

Ad decimumtertium dicendum, quod corpus humanum quantum ad materiam ignobilius eſt cæleſti corpore; ſed corpus humanum formam habet nobiliorem, ſi corpora cæleſtia ſunt inanimata. Nobiliorem tamen dico ſecundum ſe, non tamen ſecundum quod corpus format. Perfectiori enim modo forma cæli perficit materiam, cui præbet eſſe incorruptibile, quam anima rationalis corpus. Hoc autem ideo eſt, quia ſubſtantia ſpiritualis quæ movet cælum, eſt altioris dignitatis quam ut corpori uniatur.

Ad decimumquartum dicendum, quod aerea corpora eſſe non poſſunt rationibus prædictis.

Et per hoc patet reſponſio ad decimumquintum, quod procedit de opinione Platonis.

Ad decimumſextum dicendum, quod Angelus non movetur commenſurando ſe ſpatio, ſicut corpora moventur; ſed æquivoce motus dicitur de motu Angelorum, & de motu corporum.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod Ver-

(a) *Al.* infinitum, *item* infitum.

Verbum Dei non (a) unitur corpori ut forma: quia ſic fieret una natura ex Verbo, & carne; quod eſt hæreticum.

Ad decimumoctavum dicendum, quod Porphyrius in hoc opinionem Platonis ſequitur, quod deos nominat dæmones; quos ponebant animalia, & etiam corpora cæleſtia.

ARTICULUS VII.

Utrum Angeli, vel dæmones poſſint corpus aſſumere.

I. P. quæſt. 51. *art.* 2.

Septimo quæritur, utrum Angeli, vel dæmones poſſint corpus aſſumere. Et videtur quod non. Corpus enim ſubſtantiæ incorporeæ unitum eſſe non poteſt, niſi vel quantum ad eſſe, vel quantum ad motum. Sed Angeli non poſſunt habere unita ſibi corpora quantum ad eſſe, quia ſic eſſent eis naturaliter unita; quod eſt contra prædicta (art. 6.) Ergo relinquitur quod non poſſint corporibus uniri, niſi inquantum movent ea. Sed hoc non ſufficit ad rationem aſſumptionis: quia ſic Angelus, & dæmon aſſumeret omne corpus quod movet; quod patet eſſe falſum: movit enim Angelus linguam aſinæ Balaam, nec tamen dicitur eam aſſumpſiſſe. Ergo non poteſt dici, quod Angelus, vel dæmon corpus aſſumat.

2. Præterea. Si Angeli, vel dæmones corpora aſſumant, hoc non eſt propter eorum neceſſitatem, ſed vel propter nos inſtruendos quantum ad bonos, vel decipiendos quantum ad malos. Sed ad utrumque ſufficit ſola imaginaria viſio. Ergo non videtur quod corpora aſſumant.

3. Præterea. Deus in veteri teſtamento patribus apparuit, ſicut & Angeli apparuiſſe leguntur, ut Auguſtinus probat in III. de Trinit. (cap. XI. & XII.) Sed non eſt dicendum, quod Deus corpus aſſumpſerit, niſi per myſterium incarnationis Ergo nec Angeli apparentes corpora aſſumunt.

4. Præterea. Sicut uniri corpori naturaliter convenit animæ, ita non eſſe unitum naturaliter convenit Angelo. Sed anima non poteſt a corpore ſeparari cum vult. Ergo nec Angelus poteſt corpus aſſumere.

5. Præterea. Nulla ſubſtantia finita poteſt ſimul in plures operationes. Angelus eſt quædam ſubſtantia finita. Non poteſt ergo ſimul & nobis miniſtrare, & corpus aſſumere.

6. Præterea. Inter aſſumens & aſſumptum debet eſſe aliqua proportio. Sed inter Angelum & corpus non eſt aliqua proportio; cum ſint omnino generum diverſorum, & per conſequens incompoſſibilia. Ergo Angelus non poteſt aſſumere corpus.

7. Præterea. Si Angelus aſſumit corpus, aut corpus cæleſte, aut aliquid de natura quatuor elementorum. Non quidem corpus cæleſte, cum corpus cæli dividi non poſſit, nec a loco ſuo divelli: ſimiliter nec corpus igneum, quia ſic conſumeret alia corpora, quibus adhæreret: nec aereum, quia aer non eſt figurabilis; nec aqueum, aqua enim figuram non retinet: ſimiliter autem nec terrenum, cum ſubito diſpareant, ut patet de Angelo Tobiæ. Ergo nullo modo corpus aſſumunt.

8. Præterea. Omnis aſſumptio ad aliquam unionem terminatur. Sed ex Angelo, & corpore non poteſt fieri unum aliquo illorum trium modorum unitatis quos ponit Philoſophus in I. Phyſic. (com. XVI.) non enim poſſunt fieri unum continuatione, neque indiviſibilitate, neque ratione. Ergo Angelus non poteſt corpus aſſumere.

9. Præterea. Si Angeli corpus aſſumunt, aut corpora ab eis aſſumpta habent veras ſpecies quæ videntur, aut non. Si quidem habent veras ſpecies, cum ergo quandoque videantur in ſpecie hominis, corpus ab eis aſſumptum erit verum corpus humanum, quod eſt impoſſibile; niſi dicatur quod Angelus aſſumit hominem, quod videtur inconveniens. Si autem non ſunt veræ ſpecies, hoc etiam inconveniens videtur: non enim decet aliqua fictio Angelos veritatis. Nullo ergo modo Angelus corpus aſſumit.

10. Præterea. Sicut ſupra habitum eſt (art. 3. 4. & 5. huius quæſt.) Angeli, & dæmones virtute ſua naturæ non poſſunt facere in iſtis corporibus effectus aliquos, niſi mediantibus virtutibus naturalibus. Sed virtutes naturales non inſunt rebus corporalibus ad formandum ſpeciem humani corporis, niſi per determinatum modum generationis, & niſi ex determinato ſemine; qualiter conſtat quod Angeli corpus non aſſumunt: & eadem ratio eſt de aliis formis corporum in quibus Angeli aliquando apparent. Ergo non poteſt eſse hoc, per hoc quod Angeli aſsumant corpora.

(a) *Al.* utitur corpore.

Digitized by Google

11. Præterea. Oportet quod movens, aliquid influat corpori moto. Non poteſt autem influere, niſi aliquo modo contingat. Cum ergo non poſſit eſſe contactus Angelorum ad corpora, videtur quod non poſſint movere, & per conſequens nec aſſumere.

12. Sed dicendum, quod Angeli imperio ſolo movent corpus motu locali. Sed contra. Movens, & motum oportet eſſe ſimul, ut probatur in VII. Phyſic. (com. x. uſque ad XIII.) Sed ex hoc quod Angelus aliquid imperat voluntate ſua, non eſt ſimul cum corpore quod per ipſum moveri dicitur. Ergo ſolo imperio movere non poteſt.

13. Præterea. Motus corporalis non obedit Angelis ad nutum quantum ad ſui formationem, ſicut ſupra habitum eſt (art. 3. 4. & 5. huius quæſt.) Figura autem, quædam forma eſt. Ergo non poteſt ſolo imperio Angeli corpus aliquod figurari, ut habeat effigiem hominis, aut alicuius huiuſmodi in quo Angelus appareat.

14. Præterea. Super illud Pſalm. x. *Dominus in templo ſancto ſuo*, dicit Gloſſa (interlinealis) quod etſi dæmones exterius ſimulacris præſideant, intus tamen eſſe non poſſunt; & eadem ratione nec in aliis corporibus. Sed ſi corpora aſſumunt, oportet eos in corporibus aſſumptis eſſe. Ergo non eſt dicendum, quod corpora aſſumant.

15. Præterea. Si aſſumunt aliquod corpus, aut toti corpori uniuntur, aut alicui parti eius. Si ſolum alicui parti, non poterunt totum corpus movere, niſi unam partem moveant altera mediante: quod non videtur poſſe contingere, niſi corpus aſſumptum habeat partes organicas determinatas ad motum; quod eſt ſolum corporum animatorum. Si autem toti corpori uniuntur immediate, oportet quod ſit in qualibet parte corporis aſſumpti Angelus: & conſtat quod totus, cum ſit impartibilis. Ergo erit in pluribus locis ſimul; quod eſt ſolius Dei. Non ergo Angelus poteſt corpus aſſumere.

Sed contra eſt quod legitur de Angelis apparentibus Abrahæ, ut habetur in Geneſ. XVIII. qui in corporibus aſſumptis apparuerunt: & ſimiliter de Angelo qui Tobiæ apparuit.

Reſpondeo dicendum, quod quidam eorum qui ſacræ Scripturæ credunt, in qua apparitiones Angelorum leguntur, dixerunt, quod Angeli numquam corpora aſſumunt, ſicut patet de Rabbi Moyſe, qui hanc opinionem ponit: unde dicit, quod omnia quæcumque in ſacra Scriptura leguntur de apparitione Angelorum, contingunt in viſione prophetiæ, ſecundum ſcilicet imaginariam viſionem, quandoque quidem in vigilando, quandoque vero in dormiendo. Et hæc poſitio veritatem Scripturæ non ſalvat. Ex ipſo enim modo loquendi quo Scriptura utitur, datur intelligi quid ſignificetur ut res geſta, & quid per modum propheticæ viſionis. Cum enim aliqua apparitio per modum viſionis debeat intelligi, ponuntur aliqua verba ad viſionem pertinentia; ſicut quod dicitur Ezech. VIII. 3. *Elevavit me ſpiritus inter cælum & terram, & adduxit me in Hieruſalem* [a] *in viſionibus Domini*. Unde patet quod illa quæ fieri ſimpliciter narrantur, ſimpliciter etiam intelligi debent eſſe geſta. Sic autem legitur de pluribus apparitionibus in veteri teſtamento. Unde ſimpliciter concedendum eſt quod Angeli quandoque corpus aſſumunt, formando corpus ſenſibile, exteriori, ſive corporali viſioni ſubiectum; ſicut & quandoque aliquas ſpecies in imaginatione formando apparent ſecundum imaginariam viſionem. Hoc autem conveniens eſt propter tres rationes. Primo quidem, & principaliter quia omnes illæ apparitiones veteris teſtamenti ad illam apparitionem ordinantur in qua Filius Dei viſibilis mundo apparuit, ut Auguſtinus dicit in III. de Trin. (cap. XI. & XII.) Unde cum Filius Dei verum corpus aſſumpſerit, & non phantaſticum, ut Manichæi fabulantur, conveniens fuit ut etiam vera corpora aſſumendo, Angeli hominibus apparerent. Secunda ratio poteſt ſumi ex verbis Dionyſii in epiſtola quam ſcribit ad Titum: dicit enim, quod ideo in divina Scriptura res divinæ nobis ſub ſenſibilibus traduntur, inter alias rationes, ut totus homo, quantum poſſibile eſt, ex participatione divinorum perficiatur, non ſolum intellectu capiendo intelligibilem veritatem, ſed etiam in natura ſenſibili per ſenſibiles formas, quæ ſunt velut quædam imagines divinorum. Unde ſimiliter cum Angeli hominibus appareant ad eos perficiendos, conveniens eſt ut non ſolum intellectum illuminent per intellectualem viſionem, ſed quod etiam imaginationi provideant, & exteriori ſenſui per imaginariam viſionem, corporum ſcilicet aſſumptorum. Unde & hæc triplex viſio aſſignatur ab Auguſtino XII. ſuper Geneſ. ad litt. (cap. VII. & XXIV.) Tertia

(a) Vulgata: *in viſione Dei*.

Digitized by Google

tia ratio poteſt eſſe, quia etſi Angeli natura ſint nobis ſuperiores, per gratiam tamen adipiſcimur eorum æqualitatem, & ſocietatem; ſicut habetur Matth. XXII. 30: *Erunt ſicut Angeli in cælo*. Et ideo ut ſuam familiaritatem, & affinitatem ad nos oſtendant, nobis ſuo modo per corporum aſſumptionem conformantur; ut quod noſtrum eſt accipientes, noſtrum intellectum in illud aſſurgere faciant quod proprium eſt ipſorum; ſicut & Filius Dei dum ad nos deſcendit, ad ſua nos elevavit. Dæmones autem quando in Angelos lucis ſe transfigurant, quod boni Angeli ad noſtrum profectum faciunt, ipſi ad deceptionem facere moliuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod non omne corpus quod movet, Angelus aſſumit. Aſſumere enim dicitur quaſi ad ſe ſumere. Aſſumit ergo Angelus corpus, non ut ſuæ naturæ uniat, ſicut homo aſſumit cibum; neque ut uniat ſuæ perſonæ, ſicut Filius Dei aſſumpſit humanam naturam; ſed ad ſuam repræſentationem, illo modo quo intelligibilia per ſenſibilia repræſentari poſſunt. Tunc ergo Angelus corpus aſſumere dicitur, quando corpus aliquod hoc modo format quod ad repræſentationem ſuam eſt aptum; ſicut patet per Dionyſium in fine cæleſtis Hierar. (cap. V. a med.) ubi oſtendit quod per corporales formas, Angelorum proprietates intelliguntur.

Ad ſecundum dicendum, quod non ſolum imaginaria viſio eſt utilis ad noſtram inſtructionem, ſed etiam corporalis, ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut dicit Auguſtinus in III. de Trin. (cap. XI. & XII.) omnes Dei apparitiones quæ in veteri teſtamento leguntur, factæ ſunt miniſterio Angelorum, qui aliquas ſpecies vel imaginarias, vel corporeas formant, per quas animum hominis videntis, in Deum reducerent; ſicut & ſenſibilibus figuris poſſibile eſt hominem in Deum reduci. Corpora ergo apparentia, in apparitionibus prædictis Angeli aſſumpſerunt; ſed in eis Deus apparuiſſe dicitur, quia ipſe Deus erat finis in quem per repræſentationem huiuſmodi corporum, Angeli mentem hominis elevare intendebant. Et ideo in illis apparitionibus Scriptura quandoque commemorat Deum apparuiſſe, quandoque Angelum.

Ad quartum dicendum, quod nulla res habet poteſtatem ſupra ſuum eſſe: omnis enim rei virtus ab eſſentia eius fluit, vel eſſentiam præſupponit. Et quia anima per ſuum eſſe unitur corpori ut forma, non eſt in poteſtate eius ut ab unione corporis ſe abſolvat: & ſimiliter non eſt in poteſtate Angeli quod ſe uniat corpori ſecundum eſſe ut formam; ſed poteſt corpus aſſumere modo prædicto, cui unitur ut motor, & ut figuratum figuræ.

Ad quintum dicendum, quod iſtæ duæ operationes, aſſumere corpus, & miniſtrare, ſunt ad invicem ordinatæ: & ideo nihil prohibet quin ea Angelus ſimul exequatur.

Ad ſextum dicendum, quod ſi proportio ſecundum commenſurationem accipiatur, non poteſt eſſe Angeli ad corpus proportio; cum eorum magnitudines non ſint unius generis, nec rationis eiuſdem: nihil tamen prohibet quin ſit aliqua habitudo Angeli ad corpus, ut motoris ad motum, & figurari ad figuram; quæ proportio poteſt dici.

Ad ſeptimum dicendum, quod ex quolibet elemento poteſt Angelus corpus aſſumere, vel etiam ex pluribus elementis commixtis. Magis tamen competit quod ex aere corpus aſſumat, qui poteſt inſpiſſari faciliter, & ſic figuram recipere, & retinere, & per alicuius lucidi corporis oppoſitionem diverſimode colorari, ſicut in nubibus patet; ut quantum ad præſens non ſit differentia inter purum aerem & vaporem, ſeu fumum, qui in aeris naturam tendunt.

Ad octavum dicendum, quod illa diviſione dividitur unum ſimpliciter. Sic autem Angelus corpori non unitur, ſed ſecundum quid, ſicut motor mobili, & ut figuratum figuræ, ſicut ſupra dictum eſt.

Ad nonum dicendum, quod corpora illa quæ Angeli aſſumunt, habent quidem veras formas quantum ad id quod ſenſus percipere poteſt, quæ ſunt ſenſibilia per ſe, ſicut color, & figura; non autem quantum ad naturam ſpeciei, quæ eſt ſenſibile per accidens. Nec propter hoc oportet quod ſit ibi aliqua fictio: quia formas humanas non obiiciunt oculis Angeli, ut homines eſſe credantur, ſed ut per humanas proprietates, Angelorum virtutes cognoſcantur; ſicut nec etiam metaphoricæ locutiones ſunt falſæ, in quibus ex aliorum ſimilitudinibus res aliæ ſignificantur.

Ad decimum dicendum, quod licet virtutes naturales corporum non ſufficiant ad inducendum veram ſpeciem humani corporis, niſi per debitum modum generationis; ſufficiunt tamen ad inducendum ſimilitudinem humanorum corporum quantum ad colorem, & figuram, & ad huiuſmodi accidentia exteriora, & præcipue cum ad plura ho-

Digitized by Google

horum ſufficere videatur motus localis aliquorum corporum, per quem & vapores condenſantur, & rareſiunt, & nubes diverſimode figurantur.

Ad undecimum dicendum, quod Angelus movens corpus aſſumptum influit ei motum, & tangit, non tactu corporali, ſed ſpirituali per ſuam virtutem.

Ad duodecimum dicendum, quod imperium Angeli requirit executionem virtutis: unde oportet quod ſit quidam tactus ſpiritualis ad corpus quod movet.

Ad decimumtertium dicendum, quod figura eſt quædam forma, quæ per abſciſſionem materiæ, & condenſationem, vel rarefactionem, vel ductionem, aut aliquem motum huiuſmodi poteſt fieri in materia. Unde non eſt eadem ratio de hac forma, & aliis.

Ad decimumquartum dicendum, quod eſſe in aliquo corpore poteſt intelligi dupliciter. Uno modo ut ſit infra terminos quantitatis; & ſic nihil prohibet diabolum in aliquo corpore eſſe. Alio modo ut ſit intra rei eſſentiam, ut dans eſſe rei, & operans in re, quod eſt ſolius Dei proprium; quamvis Deus non ſit pars eſſentiæ alicuius rei. Poteſt autem & ſecundum Gloſſam intelligi dæmon in ſimulacro non eſſe, ſicut idolatræ putabant, ut ſcilicet ex ſimulacro, & ſpiritu habitante fieret unum.

Ad decimumquintum dicendum, quod Angelus eſt totus in toto corpore aſſumpto, & in qualibet parte eius, eadem ratione qua & anima: licet enim non ſit forma corporis aſſumpti ut anima, eſt tamen motor. Movens autem, & motum oportet eſſe ſimul. Et tamen non ſequitur ut ſit in pluribus locis ſimul: comparatur enim totum corpus aſſumptum ad Angelum, ſicut unus locus.

ARTICULUS VIII.

Utrum Angelus, vel dæmon per corpus aſſumptum poſſit operationes viventis corporis exercere.

I. Part. qu. 51. *art.* 3. *& quodlib.* 111. *art.* 5.

Octavo quæritur, utrum Angelus, vel dæmon per corpus aſſumptum poſſit operationes viventis corporis exercere. Et videtur quod non. Cuicumque enim competit habere virtutem ad aliquod opus, competit ei habere ea ſine quibus illud opus haberi non poteſt: alias talis virtus fruſtra ei adeſſet. Sed huiuſmodi opera viventium corporum ſine corporeis organis exerceri non poſſunt. Cum ergo Angelus non habeat corporea organa naturaliter ſibi unita, videtur quod non poſſit prædicta opera exercere.

2. Præterea. Anima eſt nobilior quam natura. Sed Angelus non poteſt opus naturæ facere niſi mediante virtute naturali. Ergo multo minus poteſt facere opera animæ per corpus aſſumptum, quod anima caret.

3. Præterea. Inter omnes operationes animæ quæ per organa complentur, actus ſenſuum ſunt propinquiores intellectuali operationi, quæ eſt propria Angeli. Sed Angelus per corpus aſſumptum non poteſt ſentire, vel imaginari. Ergo multo minus poteſt opera alia animæ facere.

4. Præterea. Locutio non fit ſine voce. Vox autem eſt ſonus ab ore animalis prolatus. Cum ergo Angelus utens corpore aſſumpto non ſit animal, videtur quod loqui non poſſit per corpus aſſumptum, & multo minus alia facere: nam locutio propinquiſſima ſibi videtur, cum ſit intellectus ſignum.

5. Præterea. Ultima operatio animæ vegetabilis in uno & eodem individuo eſt generatio: prius enim nutritur, & augetur animal quam generet. Sed non poteſt dici, quod Angelus, vel corpus aſſumptum ab ipſo nutriatur, vel motu augmenti moveatur. Ergo non poteſt eſſe quod corpus aſſumptum generet.

6. Sed dicendum, quod Angelus, vel dæmon per corpus aſſumptum generare poteſt, non quidem ſemine ex corpore aſſumpto deciſo, ſed ſemine hominis in muliere transfuſo; ſicut & adhibendo alia propria ſemina quoſdam veros effectus naturales cauſat. Sed contra. Semen animalis præcipue ad generationem operatur per calorem naturalem. Si autem dæmon ſemen portaret per aliquam magnam diſtantiam, impoſſibile videtur quin calor naturalis evaporaret. Ergo non poſſet fieri generatio hominis per modum prædictum.

7. Præterea. Secundum hoc ex tali ſemine homo non generaretur, niſi ſecundum virtutem humani ſeminis. Ergo illi qui dicuntur a dæmonibus generati, non eſſent maioris ſtaturæ, & robuſtiores aliis qui communiter per ſemen humanum generantur; cum tamen dicatur Geneſ. VI. 4. aliis verbis, quod cum *ingreſſi eſſent filii Dei ad filias hominum, illæque genuerunt, nati ſunt gigantes, potentes a ſæculo, viri famoſi.*

8. Præ-

8. Præterea. Commeſtio ad nutrimentum ordinatur. Si ergo Angeli in corporibus aſſumptis non nutriuntur, videtur quod nec etiam comedant.

9. Præterea. Ad oſtendendum veritatem corporis humani reſurgentis, Chriſtus poſt reſurrectionem comedere voluit. Si autem Angeli, vel dæmones in corporibus aſſumptis comedere poſſent, non eſſet comeſtio efficax argumentum reſurrectionis; quod patet eſſe falſum. Non ergo Angeli, vel dæmones per corpus aſſumptum comedere poſſunt.

1. Sed contra eſt quod dicitur Gen. XVIII. 9. de Angelis qui apparuerunt Abrahæ: *Cum comediſſent, dixerunt, ad eum: Ubi eſt Sara uxor tua?* Ergo & comedunt, & loquuntur Angeli in corporibus aſſumptis.

2. Præterea. Geneſ. VI. ſuper illud, *Videntes filii Dei &c.* dicit Gloſſa Hieron. „ Verbum Hebraicum *Eloim* utriuſque numeri eſt: Deum enim, & Deos ſignificat. „ Ideo Aquila filios Deorum dicere auſus „ eſt Deos, Sanctos, vel Angelos intelligens. “ Ergo videtur quod Angeli generent.

3. Præterea. Sicut per artem hominis nihil fit fruſtra, ita nec per artem Angeli. Fruſtra autem aſſumerent corpora diſpoſita ad modum organici corporis, niſi illis organis uterentur. Ergo videtur quod exerceant in corporibus aſſumptis opera organis convenientia, ſicut quod videant per oculos, & audiant per aures, & ſic de aliis.

Reſpondeo dicendum, quod actio aliqua ex duobus naturalem ſpeciem accipere videtur, ſcilicet ex agente, & termino. Calefactio enim ab infrigidatione differt: quia una earum ex calore procedit, & ad calorem terminatur: alia vero a frigore, & ad frigus. Proprie tamen actio, ſicut & motus, a termino ſpeciem habet; a principio autem habet proprie quod ſit naturalis. Motus enim, & actiones naturales dicuntur, quæ ſunt a principio intrinſeco. Conſiderandum eſt ergo, quod in operationibus animæ, quædam ſunt quæ non ſunt ſolum ab anima, ſicut a principio, ſed etiam terminantur ad animam, & ad corpus animatum: & huiuſmodi actiones Angelis in corporibus aſſumptis attribui non poſſunt neque ſecundum ſimilitudinem ſpeciei, neque ſecundum naturalitatem actionis, ſicut ſentire, augere, nutrire, & ſimilia. Senſus enim eſt ſecundum motum a rebus ad animam: ſimiliter nutrimentum, & augmentum eſt per hoc quod aliquid generatur, & additur corpori viventi. Quædam vero actiones ſunt animæ quæ quidem ſunt ab anima ſicut a principio, terminantur tamen ad aliquem exteriorem effectum: & ſi quidem talis effectus per ſolam corporis diviſionem, vel motum localem produci poſſit, talis actio attribuetur Angelo per corpus aſſumptum quantum ad ſimilitudinem ſpeciei in effectu, non tamen erit vere naturalis actio, ſed ſimilitudo talis actionis: ſicut patet in locutione, quæ formatur per motum organorum, & aeris, (a) & comeſtione, quæ perficitur per diviſionem cibi, & traiectionem in partes interiores. Unde locutio quæ attribuitur Angelis in corporibus aſſumptis, non eſt vere naturalis locutio, ſed quædam ſimilitudinaria per ſimilitudinem effectus: & ſimiliter dicendum eſt de comeſtione. Unde & Tobiæ XII. 18. dicit Angelus: *Cum eſſem vobiſcum .... videbar quidem vobiſcum manducare, & bibere; ſed ego cibo inviſibili, & potu utor.* Si autem talis effectus requirat tranſmutationem ſecundum formam, tunc non poterit fieri per Angelum; niſi forte mediante naturali actu, ſicut patet de generatione.

Ad primum ergo dicendum, quod huiuſmodi operationes non naturaliter Angelus exercet; & ideo non oportet quod habeat naturaliter organa unita.

Ad ſecundum dicendum, quod veras operationes animæ Angelus non facit, ſed ſimilitudinarias, ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod iam dictum eſt (in corp.) quare ſenſus non poteſt Angelis in corporibus aſſumptis attribui.

Ad quartum dicendum, quod vera locutio attribui non poteſt Angelo in corpore aſſumpto, ſed ſolum ſimilitudinaria, ut dictum eſt (ubi ſupra.)

Ad quintum dicendum, quod Angelis bonis generare numquam attribuitur; ſed de dæmonibus eſt duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod dæmones etiam nullo modo generare poſſunt in corporibus aſſumptis, propter rationes in obiiciendo inductas. Quibuſdam vero videtur quod generare poſſunt, non quidem per ſemen a corpore aſſumpto deciſum, vel per virtutem ſuæ naturæ, ſed per ſemen hominis adhibitum ad generationem, per hoc quod unus & idem dæmon fit ad virum ſuccubus, & ſemen ab eo receptum in mulierem tranſfundit, ad quam

fit

(a) *Al.* & comeſtio.

ſit incubus. Et hoc ſatis rationabiliter ſuſtineri poteſt, cum etiam alias res naturales cauſent, propria ſemina adhibendo, ut Auguſtinus dicit in III. de Trin. (cap. VIII. & IX.)

Ad ſextum dicendum, quod circa evaporationem ſeminis poteſt dæmon remedium adhibere, tum per velocitatem motus, tum adhibendo aliqua fomenta, per quæ calor naturalis conſervetur in ſemine.

Ad ſeptimum dicendum, quod proculdubio generatio prædicto modo facta, virtute humani ſeminis fit. Unde homo ſic genitus, non eſſet filius dæmonis, ſed viri cuius fuit ſemen. Et tamen poſſibile eſt quod per talem modum homines fortiores generentur, & maiores: quia dæmones volentes in ſuis effectibus mirabiles videri, obſervando determinatum ſitum ſtellarum, & viri, & mulieris diſpoſitionem, poſſunt ad hoc cooperari. Et præcipue ſi ſemina, quibus utuntur ſicut inſtrumentis, per talem uſum aliquod augmentum virtutis conſequantur.

Ad octavum dicendum, quod comeſtio attribuitur Angelis in corporibus aſſumptis, non quantum ad finem, qui eſt nutritio, ſed ſimpliciter quantum ad comeſtionis actum: & ſimiliter etiam Chriſto poſt reſurrectionem, cuius corpori non erat tunc aliquid addibile. In hoc tamen differt, quod comeſtio Chriſti fuit vere naturalis comeſtio, utpote eius exiſtens qui animam vegetabilem habebat; & ſic potuit eſſe argumentum veritatis naturæ. In utraque tamen comeſtione cibus non eſt converſus in carnem & ſanguinem, ſed reſolutus in materiam præiacentem.

Et per hoc patet reſponſio ad nonum.

Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod comeſtio, & locutio qualiter Angelis ſit attribuenda, dictum eſt (in corp. art.)

Ad ſecundum dicendum, quod per filios Dei intelligit quidem filios Seth, qui erant Dei filii per gratiam, & Angelorum per imitationem. Filii autem hominum dicebantur filii Cain, qui a Deo receſſerant, carnaliter viventes.

Ad tertium dicendum, quod inſtrumenta ſenſuum aſſumunt Angeli, non ad utendum, ſed ad ſignandum. Unde etſi per ea non ſentiant, non tamen fruſtra aſſumunt.

ARTICULUS IX.

Utrum operatio miraculi ſit attribuenda fidei.

NOno quæritur, utrum operatio miraculi ſit attribuenda fidei. Et videtur quod non. Gratiæ enim gratis datæ a virtutibus differunt, eo quod virtutes ſanctis omnibus ſunt communes, gratiæ vero gratis datæ diverſis diſtribuuntur, ſecundum illud I. ad Corinth. XII. 4. *Diviſiones gratiarum ſunt*. Sed facere miracula eſt gratiæ gratis datæ: unde in eodem capitulo dicitur: *Alii operatio virtutum &c.* Ergo facere miraculа, non eſt attribuendum fidei.

2. Sed dicendum, quod attribuitur fidei tamquam merenti, gratiæ gratis datæ tamquam exequenti. Sed contra eſt quod dicit Gloſſa (ordinaria) ſuper illud Matth. VII. *Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus? &c.* „ Prophetare, virtutes facere, dæmones „ eiicere, interdum non eſt meriti illius qui „ operatur; ſed invocatio nominis Chriſti." Ergo videtur quod non ſit fidei attribuendum.

3. Præterea. Caritas eſt principium, & radix merendi, ſine qua fides informis mereri non poteſt. Si ergo fidei propter meritum attribuitur operatio miraculorum, magis eſt attribuenda caritati.

4. Præterea. Cum ſancti orando miracula faciant, illi virtuti præcipue debet miraculorum operatio attribui quæ facit ut oratio exaudiatur. Hoc autem facit caritas: unde dicitur Matth. XVIII. 19. *Si duo ex vobis conſenſerint ſuper terram, de omni re, quamcumque petierint, fiet illis a Patre meo*: & in Pſalm. XXXVI. 4. dicitur: *Delectare in Domino, & dabit tibi petitiones cordis tui*: caritas enim eſt quæ facit homines delectari in Deo per amorem Dei, & conſentire hominibus per amorem proximi. Ergo caritati debet attribui miraculorum operatio.

5. Præterea. Dicitur Ioan. IX. 31. *Scimus quia peccatores Deus non audit*. Caritas autem eſt quæ ſola peccata removet: quia, ut dicitur Proverb. X. 12. *Univerſa delicta operit caritas*. Ergo caritati, & non fidei debet attribui miraculorum operatio.

6. Præterea. Sancti homines non ſolum orando impetrant miracula fieri, ſed etiam miracula faciunt ex poteſtate, ut Gregorius dicit in II. Dialog. (cap. XXX.) Hoc autem eſt inquantum homo Deo unitur, ut ſic divina virtus homini coaſſiſtat: quam qui-

quidem unionem caritas facit: quia *qui adhæret Deo*, ſcilicet per caritatem, *unus ſpiritus eſt*, ut dicitur I. Corinth. VI. 17. Ergo caritati debet attribui miracula facere.

7. Præterea. Caritati præcipue opponitur invidia: nam caritas congaudet bonis, de quibus invidia triſtatur. Sed immutatio in malum per faſcinationem attribuitur invidiæ, ut dicitur in Gloſſa Gal. III. (ordinaria ſuper illud *Quis faſcinavit?*) Ergo & miraculorum operatio eſt attribuenda caritati.

8. Præterea. Intellectus non eſt principium operationis, niſi mediante voluntate. Fides autem eſt in intellectu, caritas autem in voluntate. Ergo nec fides operatur niſi per caritatem: unde dicitur Gal. V. 6. *Fides quæ per dilectionem operatur*. Sicut ergo operatio actuum virtutis magis attribuitur caritati quam fidei, ita & operatio miraculorum.

9. Præterea. Omnia alia miracula ad incarnationem Chriſti ordinantur, quæ eſt miraculum miraculorum. Sed incarnatio Chriſti attribuitur caritati: unde dicitur Ioan. III. 16. *Sic Deus dilexit mundum ut Filium ſuum unigenitum daret*. Ergo & alia miracula ſunt caritati attribuenda, & non fidei.

10. Præterea. Quod Sara anus, & ſterilis de vetulo concepit filium, miraculoſum fuit. Hoc autem attribuitur ſpei, ut dicitur Rom. IV. 18. *Qui contra ſpem in ſpem credidit*. Ergo operari miracula attribuendum eſt ſpei, non fidei.

11. Præterea. Miraculum eſt aliquod arduum, & inſolitum, ut Auguſtinus dicit (tract. VIII. in Ioan. & III. de Trin. cap. V.) Arduum autem eſt obiectum ſpei. Ergo ſpei debet attribui operatio miraculorum.

12. Præterea. Miraculum eſt manifeſtativum divinæ potentiæ. Sed ſicut bonitati, quæ appropriatur Spiritui-ſancto, reſpondet caritas, & veritati, quæ appropriatur Filio, reſpondet fides; ita poteſtati, quæ appropriatur Patri, reſpondet ſpes. Ergo facere miracula eſt attribuendum ſpei, & non fidei.

13. Præterea. Auguſtinus dicit (in Lib. LXXXIII. Qq. quæſt. LXXIX.) quod mali homines interdum faciunt miracula per publicam iuſtitiam. Ergo operatio miraculorum eſt attribuenda iuſtitiæ, & non fidei.

14. Præterea Act. VI. 8. dicitur, quod *Stephanus plenus gratia, & fortitudine faciebat prodigia, & ſigna magna in populo*. Ergo videtur quod ſit attribuendum fortitudini.

15. Præterea. Matth. XVII. 20. dicit Dominus diſcipulis, qui dæmoniacum ſanare non poterant: *Hoc genus dæmoniorum non eiicitur, niſi (a) oratione, & ieiunio*. Sed eiicere dæmonia inter miracula computatur; ieiunium autem eſt actus virtutis abſtinentiæ. Ergo ad abſtinentiam pertinet miracula facere.

16. Præterea. Bernardus dicit, quod cum muliere ſemper eſſe, & feminam non cognoſcere, maius eſt quam mortuum ſuſcitare. Hoc autem facit caſtitas. Ergo caſtitatis eſt miracula facere, & non fidei.

17. Præterea. Illud quod eſt in derogationem fidei, non eſt fidei attribuendum. Sed miracula ſunt in derogationem fidei: quia infideles imputabant ea magicæ arti. Ergo fidei non debet attribui facere miracula.

18. Præterea. Fides Petri, & Andreæ commendatur a Gregorio (homil. V. in Evangel.) de hoc quod nullis miraculis viſis crediderunt. Ergo operatio miraculorum derogat fidei; & ſic idem quod prius.

19. Præterea. Poſita cauſa ponitur effectus. Si ergo fides eſt cauſa faciendi miracula, omnes qui fidem habent, miracula facerent; quod patet eſſe falſum. Non ergo fidei eſt facere miracula.

Sed contra eſt quod dicitur Marci ult. 17. *Signa autem eos qui crediderint, hæc ſequentur: in nomine meo dæmonia eiicient &c.*

Præterea. Matth. XVII. 19. Dominus dicit: *Si habueritis fidem ſicut granum ſynapis, dicetis monti huic, Tranſi hinc, & tranſibit; & nihil impoſſibile erit vobis*.

Præterea. Si unum oppoſitum eſt cauſa oppoſiti, & reliquum oppoſitum eſt cauſa reliqui. Sed incredulitas eſt cauſa impediens miraculorum operationem: unde dicitur Marc. VI. 5 de Chriſto: *Non poterat ibi*, hoc eſt in patria ſua, *(b) facere miracula, niſi paucos infirmos impoſitis manibus curavit: & mirabatur propter incredulitatem illorum*: & Matth. XVII. 18. dicitur, Dominum reſpondiſſe diſcipulis quærentibus, *Quare non potuimus eiicere dæmonium? Propter incredulitatem*, inquit, *veſtram*. Ergo & fides eſt cauſa faciendi miracula.

Reſpondeo dicendum, quod homines ſancti miracula faciunt dupliciter, ſecundum Gregorium in II. Dialog. (cap. XXX.) ſcilicet ora-

(a) Vulgata: *per orationem, & ieiunium*. (b) Vulgata: *virtutem ullam facere*.

oratione impetrando ut miracula divinitus fiant, & per poteſtatem. Utroque autem modo fides idoneum reddit hominem ad miracula facienda. Ipſa enim meretur proprie ut oratio exaudiatur de miraculis faciendis. Quod hac ratione videri poteſt. Sicut enim in rebus naturalibus videmus quod a cauſa univerſali omnes particulares cauſæ ſumunt efficaciam agendi; tamen effectus determinatus, & proprius attribuitur cauſæ particulari, ſicut patet de virtutibus activis inferiorum corporum reſpectu virtutis cæleſtis corporis, & de ordinibus inferioribus, qui etſi ſequantur motum primi orbis, habent tamen ſinguli proprios motus: ita etiam eſt de virtutibus quibus meremur. Nam omnes habent efficaciam merendi a caritate, quæ nos unit Deo, a quo meremur, & voluntatem perficit, per quam meremur; ſingulæ tamen virtutes merentur ſingularia quædam præmia eis proportionaliter reſpondentia; ſicut humilitas meretur exaltationem, & paupertas regnum. Unde quandoque caritate ceſſante, per actum aliarum virtutum etſi aliquis nihil mereatur ex condigno, ex quadam tamen divina liberalitate aliqua congrua beneficia retribuit pro huiuſmodi actibus, ſaltem in hoc mundo: unde dicitur, quod per ea quæ ſunt ex genere bona, extra caritatem facta, merentur aliqui ex congruo interdum bonorum temporalium multiplicationem. Per hunc autem modum fides meretur miraculorum operationem, licet radix merendi ſit ex caritate. Cuius ratio poteſt triplex aſſignari. Primo quidem quia miracula ſunt quædam argumenta fidei, dum per ea facta quæ naturam excedunt, illorum veritas comprobatur quæ naturalem tranſcendunt rationem: unde Marc. ult. 20. dicitur: *Illi profecti prædicaverunt ubique, Domino cooperante, & ſermonem confirmante ſequentibus ſignis.* Secunda ratio eſt, quia fides potiſſime divinæ potentiæ innititur, quam accipit ut rationem, vel medium ad aſſentiendum his quæ ſupra naturam eſſe videntur: & ideo divina potentia in operatione miraculorum præcipue fidei coaſſiſtit. Tertia ratio eſt, quia miracula præter naturales cauſas fiunt: fides autem eſt quæ non ex rationibus naturalibus, & ſenſibilibus argumenta aſſumit, ſed ex rebus divinis. Unde ſicut paupertas temporalium rerum meretur divitias ſpirituales, & humilitas meretur cæleſtem dignitatem; ita fides quaſi contemnendo ea quæ naturaliter fiunt, quodammodo miraculorum operationem meretur, quæ præter naturalem virtutem fit. Similiter autem & per fidem homo maxime diſponitur ut ex poteſtate miracula faciat. Quod etiam ex tribus rationibus patet. Primo quidem quia, ſicut ſupra dictum eſt (art. 4. huius qu.) ſancti ex poteſtate miracula dicuntur facere, non quaſi miraculorum principales auctores, ſed ſicut divina inſtrumenta, imperium divinum, cui natura obedit in miraculis, quodammodo ipſis rebus naturalibus præſentantes. Quod autem divinum verbum in nobis habitet, eſt per fidem, quæ eſt quædam participatio in nobis divinæ veritatis: unde per ipſam fidem homo diſponitur ad miracula facienda. Secundo quia ſancti qui ex poteſtate miracula faciunt, operantur in virtute Dei agentis in natura. Actio enim Dei ad totam naturam comparatur, ſicut actio animæ ad corpus: corpus autem ab anima tranſmutatur præter ordinem principiorum naturalium, præcipue per aliquam imaginationem fixam, ex qua corpus caleſcit per concupiſcentiam, vel iram, aut etiam immutatur ad febrem, vel lepram. Illud ergo facit hominem diſpoſitum ad miracula facienda quod dat eius apprehenſioni quamdam fixionem, & firmitatem. Hoc autem facit fides firma: unde firmitas fidei præcipue operatur ad miracula facienda. Quod patet ex hoc quod dicitur Matth. xxi. 21. *Si habueritis fidem, & non hæſitaveritis, non ſolum de ficulnea facietis; ſed & ſi monti huic dixeritis, Tolle, & iacta te in mare, fiet.* Iacob. 1. 6. *Poſtulet autem in fide, nihil hæſitans.* Tertio quia cum miracula ex poteſtate per modum cuiuſdam imperii fiant, illud præcipue facit idoneum ad miracula facienda ex poteſtate quod reddit aptum ad imperandum. Hoc autem eſt per quamdam ſeparationem, & abſtractionem ab illis quibus debet imperare. Unde & Anaxagoras dicit, quod intellectus erat immixtus, ad hoc quod imperet. Fides autem animum abſtrahit a rebus naturalibus, & ſenſibilibus, & eum in rebus intelligibilibus fundat. Unde per fidem redditur homo aptus ad hoc quod per poteſtatem miracula faciat. Et inde eſt etiam quod aliæ virtutes ad facienda miracula præcipue cooperantur, quæ animum hominis a rebus maxime corporalibus abſtrahunt; ſicut continentia, & abſtinentia, quæ retrahunt ab electionibus, quibus homo ſenſibilibus rebus immergitur. Aliæ vero virtutes quæ ad diſponenda temporalia ordinant, non ita ad facienda miracula diſponunt.

Ad primum ergo dicendum, quod facere mi-

miracula attribuitur gratiæ gratis datæ, ſicut principio proximo fidei, aut ſicut diſponenti ad huiuſmodi gratiam conſequendam.

Ad ſecundum dicendum, quod licet interdum aliquis peccator miracula faciat, non eſt hoc ex merito eius, ex merito dico condigno; ſed eſt ex quadam congruitate, inquantum fidem conſtanter confitetur, in cuius (*a*) proteſtationem Deus miracula facit.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod caritas eſt maior virtus fide, largitur ipſi fidei efficaciam merendi; fides tamen magis congruit ad particulariter merendum miraculorum operationes: fides enim eſt perfectio intellectus, cuius operatio conſiſtit in hoc quod res intellectæ aliquo modo ſunt in ipſo; caritas autem eſt perfectio voluntatis, cuius operatio conſiſtit in hoc quod voluntas in ipſam rem tendit. Unde per caritatem homo in Deo ponitur, & cum eo unum efficitur; per fidem autem ipſa divina ponuntur in nobis: unde dicitur Hebr. XI. 1. quod eſt *ſubſtantia rerum ſperandarum*. Et præterea miracula fiunt ad confirmationem fidei, non autem ad confirmationem caritatis.

Ad quartum dicendum, quod caritas meretur, ut dictum eſt, petitionum exauditionem, ſicut univerſale principium merendi; ſed ſpecialiter exaudiri in miraculis faciendis meretur fides, ut dictum eſt.

Ad quintum dicendum, quod ſicut Gloſſa (Auguſt. in tract. XLIV. in Ioan. a med.) ibidem dicit, verbum illud eſt cæci, qui nondum erat totaliter ſapientia illuminatus: unde ſententiam falſam continet. Nam interdum Deus peccatores audit ex ſua liberalitate, licet non ex eorum merito. Et ſic oratio eorum impetrat, licet non ſit meritoria; ſicut & aliquando iuſti oratio meretur, ſed non impetrat: nam impetratio pertinet ad id quod petitur, & innititur ſoli gratiæ; meritum autem pertinet ad finem quem quis meretur, & innititur iuſtitiæ.

Ad ſextum dicendum, quod caritas unit Deo, ſicut hominem in Deum trahens; per fidem vero divina ad nos trahuntur, ut dictum eſt prius.

Ad ſeptimum dicendum, quod invidia in faſcinatione effectum habere non poſſet, niſi imaginatio fixa ad hoc cooperaretur.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa probat quod fides per caritatem meretur, & hoc ſupra conceſſum eſt. Et præterea obiectio tenet in illis quæ propria virtute homo facit, in quibus intellectus voluntatem dirigit, quæ potentiæ imperat exequenti. In his autem in quibus virtus divina eſt exequens, ſola fides, quæ divinæ potentiæ innititur, ſufficit ad operandum.

Ad nonum dicendum, quod obiectio illa procedit de operatione miraculi ſecundum quod eſt a Deo, qui ad omnia quæ in creaturis operatur, ex amore movetur. Nam divinus amor non permiſit eum ſine germine eſſe, ut dicit Dionyſius IV. cap. de div. Non. Nos autem loquimur de operatione miraculi, ſecundum quod eſt ab homine. Unde ratio non eſt ad propoſitum.

Ad decimum dicendum, quod ſpei non proprie attribuitur miracula facere: ſpes enim ordinatur ad aliquid conſequendum, unde eſt ſolum de æternis. Fides autem eſt de æternis, & temporalibus: unde poteſt ſe extendere ad facienda. Et propter hoc in auctoritate inducta principalius ſit mentio de ſpe quam de fide, cum dicitur, quod *in ſpem credidit*.

Ad undecimum dicendum, quod obiectum (*b*) ſpei eſt arduum conſequendum, non autem arduum faciendum.

Ad duodecimum dicendum, quod ſpei reſpondet divina potentia ſecundum ſublimitatem ſuæ maieſtatis, in cuius conſecutionem ſpes tendit; ſed ipſi potentiæ, ſecundum quod eſt mirabilium effectiva, præcipue innititur fides.

Ad decimumtertium dicendum, quod publica iuſtitia eſt ex fide, per quam tota Eccleſia iuſtificatur, ſecundum illud Rom. III. 22. *Iuſtitia autem Dei per fidem Ieſu Chriſti*.

Ad decimumquartum dicendum, quod fortitudo in paſſionibus tolerandis, & conſtantia confeſſionis erat in martyribus propter fidei firmitatem.

Ad decimumquintum dicendum, quod etiam abſtinentia ad miracula facienda cooperatur, non tamen ita principaliter ſicut fides.

Ad decimumſextum dicendum, quod licet feminam non cognoſcere, & ſemper cum femina commorari, ſit difficile; non tamen eſt miraculum, proprie miraculo ſumpto; cum ex virtute creata dependeat, ſcilicet libero arbitrio.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod abuſus miraculorum in his qui miraculis de-

(a) Al. proteſtatione. (b) Al. fidei.

Digitized by Google

detrahebant, non aufert eorum efficaciam ad fidem confirmandam quantum ad illos qui erant bene diſpoſiti.

Ad decimumoctavum dicendum, quod fides Petri & Andreæ commendatur propter promptitudinem credendi, quæ tanto maior fuit, quanto minoribus adminiculis indiguit ad credendum: inter quæ adminicula per ſe ſunt miracula.

Ad decimumnonum dicendum, quod fides non eſt ſufficiens cauſa ad miracula facienda, ſed diſpoſitio quædam. Fiunt autem miracula ſecundum ordinem divinæ providentiæ, quæ hominibus congrua remedia pro variis cauſis diverſimode diſpenſat.

ARTICULUS X.

Utrum dæmones cogantur aliquibus ſenſibilibus & corporalibus rebus, factis, aut verbis, ad miracula facienda.

DEcimo quæritur, utrum dæmones cogantur aliquibus ſenſibilibus & corporalibus rebus, factis, aut verbis, ad miracula facienda, quæ per magicas artes fieri videntur. Et videtur quod ſic. Dicit enim Auguſt. X. de Civ. Dei (cap. IX. circa finem) introducens verba Porphyrii, quod quidam in Chaldæa tactus invidia, (a) adiuratas ſpirituales potentias precibus alligavit, ne ab alio poſtulata concederent. Et in XXI. eiuſdem Lib. dicit: *Non potuit primum niſi dæmonibus docentibus diſci, quid quiſque illorum appetat, quid exhorreat, quo invitetur nomine, quo cogatur.* Ergo dæmones a magis coguntur ad magica facienda.

2. Præterea. Quicumque facit aliquid contra ſuam voluntatem, aliquo modo cogitur. Sed dæmones aliquando faciunt aliquid contra ſuam voluntatem per magos adiurati. Eſt enim voluntas dæmonis ſemper ad inducendum homines in peccatum, & tamen aliquis magica arte ad turpem amorem incitatus, eadem arte a violentia incitationis ſolvitur. Ergo dæmones coguntur a magis.

3. Præterea. De Salomone legitur, quod quoſdam exorciſmos fecit, quibus dæmones cogebantur ut ex obſeſſis corporibus recederent. Ergo per adiurationes dæmones cogi poſſunt.

4. Præterea. Si dæmones advocati a mago veniunt, aut hoc eſt quia alliciuntur, aut quia coguntur. Sed non ſemper advocati alliciuntur. Advocantur enim per quædam quæ dæmones odiunt, ſicut per virginitatem imprecantis, cum tamen ipſi ad inceſtos concubitus homines deducere non morentur. Ergo videtur quod aliquando cogantur.

5. Præterea. Studium dæmonum eſt ut homines a Deo avertant. Sed ipſi advocati per aliqua quæ reverentiam Dei ſonant, ſicut per invocationem divinæ maieſtatis, adveniunt. Ergo non propria voluntate hoc faciunt, ſed coacti.

6. Præterea. Si alliciantur aliquibus ſenſibilibus, non alliciuntur eis ſicut animalia cibis, ſed ſicut ſpiritus ſignis, quæcumque delectationi congruunt, per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum, ut Auguſtinus dicit XXI. de Civit. Dei (cap. VI. a med.) Sed ſignis allici non videntur: eius enim allici ſignis eſt cuius eſt ſignis uti; quod quidem eſt ſolum habentis ſenſum: nam ſignum eſt quod præter ſpeciem quam ingerit ſenſibus, facit aliquid aliud in agnitionem venire. Ergo dæmones nullo modo alliciuntur, ſed magis coguntur.

7. Præterea. Matth. XVII. 14. dixit quidam ad Ieſum: *Domine miſerere filio meo, quia lunaticus eſt, & male patitur.* In Marco autem (cap. IX. 16.) dicitur: *Attuli filium meum ad te, habentem ſpiritum mutum.* Dicit autem Gloſſa (ordinaria) ſuper verbo prædicto Matth. „ Hunc Marcus „ ſurdum, & mutum dicit, quem Matthæus „ nominat lunaticum, non quod luna dæ„ monibus ſerviat, ſed dæmon lunæ curſum „ obſervans, homines corrumpit. “ Videtur ergo quod per obſervationem cæleſtium corporum, & aliorum corporalium, dæmones ad aliquid faciendum cogantur.

8. Præterea. Cum dæmones ex ſuperbia peccaverint, non eſt probabile quod alliciantur illis quæ eorum excellentiæ derogare videntur. Advocantur autem per convocationes virtutis ipſorum, & per mendacia incredibilia, quæ derogant ſcientiæ ipſorum. Unde Auguſtinus dicit in X. de Civ. Dei (cap. XI. in med.) introducens verba Porphyrii, ſic (b) dicentis. *Quid enim homo vitio cuilibet obnoxius, intendit (c) minas, eoſque territat falſo, ut eis extorqueat veritatem? nam & cælum ſe collidere minatur, & cetera ſimilia, homini impoſſibilia, ut illi dii tamquam inſipientiſſimi pueri, falſis & ridiculoſis comminationibus territi, quæ*

im-

(a) Al. abiuratas. (b) Al. dicens. (c) Al. minatur.

imperantur, *efficiant*. Ergo dæmones non alliciuntur, ſed coguntur advocati.

9. Præterea. Voluntas dæmoois ad hoc tendit, ut homines in culturam idolorum deiiciat: quod quidem præcipue fit per hoc quod ſpiritus dæmonum imaginibus adſunt. Si autem propria ſponte advocati venirent, ſemper ad talia venirent. Non autem ſemper veniunt, niſi certis temporibus obſervatis, & determinatis carmioibus & ritibus, imaginibus conſecratis, vel potius execratis. Non ergo dæmones advocantur quaſi allecti, ſed quaſi coacti.

10. Præterea. Aliquando dæmones magicis artibus advocantur, ut homines ad turpem amorem inclinent. Hoc autem dæmones propria voluntate facere intendunt. Non ergo eſſet opus ut allicerentur, ſi ſemper hoc facerent advocati. Noo ſemper autem hoc faciunt. Ergo quando faciunt, advocantur oon ut allecti, ſed quaſi coacti.

Sed contra eſt quod dicitur Iob xli. 24. *Non eſt poteſtas ſuper terram quæ ei poſsit comparari*, ſcilicet diabolo. Maior autem poteſtas non cogitur a minori. Ergo per nihil terrenum dæmones cogi poſſunt.

Præterea. Non eſt eiuſdem invocari, & cogi. Invocantur enim maiores, ut Porphyrius dicit; ſed peioribus imperatur. Dæmones autem veniunt advocati. Ergo non coguntur.

Sed dicendum, quod coguntur virtute divina. Sed contra. Cogere dæmones ex virtute divina, eſt per donum gratiæ, quo perficitur ordo cæleſtium poteſtatum. Hoc autem donum gratiæ non adeſt infidelibus, & hominibus ſceleratis, quales ſunt magi. Ergo nec etiam virtute divina dæmones cogere poſſunt.

Præterea. Facere ea quæ divina virtute principaliter fiunt, non eſt peccatum, ſicut facere miracula. Si ergo magi virtute divioa dæmones cogerent, utendo magicis artibus non peccarent; quod patet eſſe falſum. Non ergo dæmones aliquo modo magicis artibus coguntur.

Reſpondeo dicendum, quod circa effectus magicarum artium multiplex fuit opinio.

Quidam enim dixerunt, ſicut Alexander, quod effectus magicarum artium fit per aliquas potentias, & virtutes in rebus inferioribus generatas ex virtutibus quorumdam inferiorum corporum, cum obſervatione cæleſtium motuum. Unde Auguſtinus dicit X. de Civit. Dei (cap. 1. a med.) quod Porphyrio videtur, herbis, & lapidibus, & animantibus, & ſonis certis quibuſdam, ac vocibus, & figurationibus, atque figmentis quibuſdam, etiam obſervatis in cæli converſione motibus ſidereis, fabricari in terra ab hominibus poteſtates idoneas ſiderum variis effectibus exequendis. Hæc autem poſitio inſufficiens videtur. Licet enim ad aliqua quæ magicis artibus fieri videntur, naturalium corporum ſuperiorum, & inferiorum vires ſufficere poſſint, ſicut ad quaſdam corporum tranſmutationes: quædam tamen fiunt magicis artibus ad quæ nulla vis corporalis ſe extendere poteſt. Conſtat vero quod locutio noo eſt niſi ab intellectu. Per magicas autem artes aliquæ locutiones aliquorum reſpondentium audiuntur: unde oportet quod hoc fiat per aliquem intellectum, & præeipue eum de aliquibus occultis per huiuſmodi reſponſa homines doceantur. Nec poteſt dici, quod hoc fiat per immutationem imaginationis ſolius per modum præſtigii: quia tunc iſtæ voces non ab omnibus circumſtantibus audirentur, nec a vigilantibus, & habentibus ſenſus ſolutos iſtæ voces audiri poſſent. Unde relinquitur quod fiant vel ex virtute animæ hominis, magicis artibus utentis, aut fiant ab aliquo exteriori intellectum habente. Primum autem eſſe oon poteſt: quod patet ex duobus. Primo quidem quia anima hominis ex ſua virtute non poteſt venire ad cognitionem ignototum, oiſi per aliqua ſibi nota: unde ex voluntate animæ hominis non poteſt fieri revelatio occultorum, quæ fit per magicas artes, cum ad huiuſmodi occulta ſcienda non ſufficiant principia rationis. Secundo quia, ſi ſua virtute huiuſmodi effectus anima magi faceret, non indigeret uti invocationibus, aut aliquibus huiuſmodi exterioribus rebus. Conſtat autem quod huiuſmodi effectus magicarum artium per aliquos exteriores ſpiritus fiunt; non autem per ſpiritus iuſtos, & bonos: quod quidem ex duobus patet. Primo quia boni ſpiritus familiaritatem ſuam ſceleratis hominibus non exhiberent, quales plerumque ſunt magicarum artium executores. Secundo quia non cooperarentur hominibus ad illicita perpetranda: quod plerumque fit per magicas artes. Reſtat ergo hoc fieri per malos ſpiritus, quos dæmones dicimus. Huiuſmodi autem dæmones poſſunt intelligi cogi dupliciter: uno modo per aliquam ſuperiorem virtutem, quæ eis neceſſitatem faciendi inducat; alio modo per modum allectionis: ſicut homines dicuntur ad aliquid cogi cuius concupiſcentia alliciuntur. Neutro autem modo rebus corporalibus per ſe loquendo dæmones

cogi

Digitized by Google

cogi poſſunt, niſi ſupponantur habere corpora aerea naturaliter ſibi unita, & per conſequens habere ſenſibiles affectiones ad modum aliorum animalium, ſicut & Apuleius poſuit dæmones eſſe animalia corpore aerea, animo paſſiva. (Ex Auguſtino VIII. de Civi. Dei cap. XVI.) Sic enim cogi poſſent utroque modo corporali virtute & corporum cæleſtium (ex quorum impreſſionibus in aliquas paſſiones inducerentur) & etiam inferioribus corporibus, in quibus delectarentur, ſicut Apuleius dicit: *Et delectantur in fumis ſacrificiorum, & in aliquibus talibus*. Sed huius opinionis falſitas oſtenſa eſt in præcedentibus quæſtionibus.

Reſtat ergo quod dæmones, per quos magicæ artes complementum habent, & coguntur, & alliciuntur. Coguntur quidem a ſuperiori: quandoque quidem ab ipſo Deo, quandoque vero a ſanctis & Angelis, & hominibus virtute Dei. Nam ad ordinem Poteſtatum pertinere dicitur dæmones arcere. Sancti autem homines ſicut dono virtutum participant, inquantum miracula faciunt, ita dono poteſtatum, inquantum eiiciunt dæmones. Coguntur etiam interdum ab ipſis ſuperioribus dæmonibus: quæ quidem ſola coactio per magicas artes fieri poteſt. Coguntur etiam quaſi allecti per artes magicas, non quidem rebus corporalibus propter ſeipſas, ſed propter aliquid aliud. Primo quidem quia per huiuſmodi res corporales ſciunt facilius poſſe compleri effectum ad quem invocantur: & hoc ipſi appetunt, ut ſcilicet eorum virtus admirabilis habeatur; & propter hoc ſub certa conſtellatione advocati magis adveniunt. Secundo inquantum huiuſmodi corporalia ſunt ſigna aliquorum ſpiritualium quibus delectantur. Unde Auguſtinus dicit XXI. de Civ. Dei (cap. VI. in medio) quod alliciuntur dæmones his rebus, non tamquam animalia cibis, ſed quaſi ſpiritus ſignis. Quia enim homines in ſignum ſubiectionis Deo ſacrificium offerunt, & proſtrationes faciunt, gaudent huiuſmodi reverentiæ ſigna ſibi exhiberi. Alliciuntur autem diverſi dæmones diverſis ſignis, ſecundum quod diverſis vitiis ipſorum magis conveniunt. Tertio alliciuntur his corporalibus rebus, inquantum homines per eas in peccatum adducuntur: & inde eſt quod alliciuntur mendaciis, & his quæ homines in errorem, vel peccatum inducere poſſunt.

Ad primum ergo dicendum, quod dæmones dicuntur cogi per magicas artes modis prædictis.

Ad ſecundum dicendum, quod in hoc ipſo dæmoni ſatisfit, ſi per hoc quod aliquod malum impedit, & ad aliquod bonum cooperatur, facilius in ſui familiaritatem, & admirationem homines trahit. Nam & ipſi ſe transfigurant in Angelos lucis, ſicut habetur II. ad Corinth. XI.

Ad tertium dicendum, quod ſi Salomon exorciſmos ſuos eo tempore fecit quando erat in ſtatu ſalutis, potuit eſſe in illis exorciſmis vis cogendi dæmones ex virtute divina. Si autem tempore illo fecit quo idola adoravit, ut intelligatur eum per magicas artes feciſſe, non fuit in illis exorciſmis vis cogendi dæmones, niſi modo prædicto.

Ad quartum dicendum, quod a virginibus advocati adveniunt, ut ex hoc in ſuæ divinitatis opinionem homines adducant, quaſi munditiam ament.

Ad quintum dicendum, quod in hoc etiam quod ad invocationem divinæ virtutis adveniunt, volunt intelligi quod non ſint a divina iuſtitia omnino excluſi: non enim ſic divinitatem appetunt, ut ſummo Deo velint æquari omnino, ſed ſub eo, divinitatis cultum ſibi ab hominibus exhiberi gaudent.

Ad ſextum dicendum, quod dæmones non dicuntur allici ſignis, quaſi ipſi ſignis utantur; ſed quia homines ſignis uti conſueverunt, delectantur in ſignis quibus homines utuntur propter ſignatum.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſicut Gloſſa (ordinaria) ibidem dicit, dæmones certis periodis lunæ homines magis affligunt, ut creaturas Dei infament, in hoc ſcilicet quod credantur dæmonibus ſervire, & per hoc homines in errorem mittant.

Ad octavum dicendum, quod licet prædicta mendacia in derogationem virtutis dæmonum eſſe videantur; tamen hoc ipſum eis eſt delectabile, quod homines in mendaciis confidant: quia ipſe eſt mendax, & pater eius.

Ad nonum dicendum, quod ad imagines advocati adveniunt certis horis, & certis ſignis, rationibus prædictis.

Ad decimum dicendum, quod licet ſemper dæmones homines deſiderent pertrahere in peccata; tunc tamen magis adhuc nituntur quando magis ad hoc inclinantur, & quando plures poſſunt inducere in peccatum.

QUAE-

Digitized by Google

QUAESTIO VII.

De divinæ eſſentiæ ſimplicitate:

& habet articulos (*a*) *undecim.*

PRimo enim quæritur, utrum Deus ſit ſimplex.

Secundo. Utrum in Deo ſit ſubſtantia, vel eſſentia idem quod eſſe.

Tertio. Utrum Deus ſit in aliquo genere.

Quarto. Utrum bonum, iuſtum, ſapiens, & huiuſmodi prædicent in Deo accidens.

Quinto. Utrum nomina prædicta ſignificent divinam ſubſtantiam.

Sexto. Utrum iſta nomina ſint ſynonyma.

Septimo. Utrum huiuſmodi nomina dicantur de Deo, & creaturis univoce, vel æquivoce.

Octavo. Utrum ſit aliqua relatio inter Deum & creaturam.

Nono. Utrum relationes quæ ſunt inter Deum & creaturas, ſint relativæ in ipſis creaturis.

Decimo. Utrum Deus realiter referatur ad creaturam, ita quod relatio ipſa ſit res aliqua in Deo.

Undecimo. Utrum iſtæ relationes temporales ſint in Deo ſecundum rationem.

ARTICULUS I.

Utrum Deus ſit ſimplex.

QUæſtio eſt de ſimplicitate divinæ eſſentiæ. Et primo quæritur in generali, an Deus ſit ſimplex. Et videtur quod non. Ab uno enim ſimplici non eſt natum eſſe niſi unum: idem enim ſemper facit idem, ſecundum Philoſophum (Lib. II. de gen.) Sed a Deo procedit multitudo. Ergo ipſe non eſt ſimplex.

2. Præterea. Simplex ſi attingitur, totum attingitur. Sed Deus a beatis attingitur: quia, ut dicit Auguſtinus in Lib. de videndo Deum, attingere mente Deum magna eſt beatitudo. Si ergo ſit ſimplex, totus attingitur a beatis. Sed quod totum attingitur, comprehenditur. Ergo Deus a beatis comprehenditur: quod eſt impoſſibile. Ergo Deus non eſt ſimplex.

3. Præterea. Idem non ſe habet in ratione diverſarum cauſarum. Sed Deus ſe habet in ratione diverſarum cauſarum, ut patet XI. Metaph. Ergo in eo oportet eſſe diverſa: ergo oportet eum eſſe compoſitum.

4. Præterea. Ubicumque eſt aliquid, & aliquid, eſt compoſitio. Sed in Deo eſt aliquid, & aliquid, ſcilicet proprietas, & eſſentia. Ergo in Deo eſt compoſitio.

5. Sed dicendum, quod proprietas eſt idem quod eſſentia. Sed contra. Affirmatio, & negatio non verificantur de eodem. Sed eſſentia divina eſt communicabilis tribus perſonis, proprietas autem eſt incommunicabilis. Ergo proprietas, & eſſentia non ſunt idem.

6. Præterea. De quocumque prædicantur diverſa prædicamenta, illud eſt compoſitum. Sed in divina prædicatione venit ſubſtantia, & relatio, ut dicit Boetius in Lib. de Trin. (circa med.) Ergo Deus eſt compoſitus.

7. Præterea. In qualibet re eſt ſubſtantia, virtus, & operatio, ut dicit Dionyſius (cap. XI. cæl. Hier. circa med.) ex quo videtur quod operatio ſequitur virtutem, & ſubſtantiam. Sed in operationibus divinis eſt pluralitas. Ergo in ſubſtantia eius invenitur multitudo, & compoſitio.

8. Præterea. Ubicumque invenitur multitudo formarum, ibi oportet eſſe compoſitionem. Sed in Deo invenitur multitudo formarum: quia, ſicut dicit Commentator (Lib. XI. Metaph. com. XVIII.) omnes formæ ſunt actu in primo motore, ſicut ſunt in potentia in prima materia. Ergo in Deo eſt compoſitio.

9. Præterea. Quidquid advenit alicui rei poſt eſſe completum, ineſt ei accidentaliter. Sed quædam dicuntur de Deo ex tempore, ſicut quod ſit Creator, & Dominus. Ergo inſunt ei accidentaliter. Accidentis autem ad ſubiectum eſt aliqua compoſitio. Ergo in Deo eſt compoſitio.

10. Præterea. Ubicumque ſunt multæ res, ibi eſt compoſitio. Sed in Deo ſunt tres perſonæ, quæ ſunt tres res, ut dicit Auguſtinus in Lib. de Doctr. chriſt. (Lib. I. cap. V.) Ergo in Deo eſt compoſitio.

Sed contra eſt quod Hilarius dicit VIII. de Trinit. (inter med. & fin.) *Non humano modo ex compoſitis eſt Deus, ut in eo aliud ſit quod habet, & aliud ſit ipſe qui habet.*

Præterea. Boetius dicit in Lib. de Trin. (ante

(a) *Al.* decem, *& mox omittitur qui eſt octavus, ceteris falſo numeratis.*

(ante medium.) *Hoc vere unum eſt in quo nullus eſt numerus*. Ubicumque autem eſt compoſitio, eſt aliquis numerus. Ergo Deus eſt abſque compoſitione omnino ſimplex.

Reſpondeo dicendum, quod Deum eſſe ſimplicem, modis omnibus tenendum eſt. Quod quidem ad præſens tribus rationibus poteſt probari: quarum prima talis eſt. Oſtenſum eſt enim in alia diſputatione, omnia entia ab uno primo ente eſſe, quod quidem primum ens Deum dicimus. Quamvis autem in uno & eodem quod quandoque invenitur in actu, quandoque in potentia, potentia tempore prius ſit actu, natura autem poſterius; ſimpliciter tamen oportet actum eſſe priorem potentia, non ſolum natura ſed tempore, eo quod omne ens in potentia, reducitur in actum ab aliquo ente actu. Illud ergo ens quod omnia entia fecit eſſe actu, & ipſum a nullo alio eſt, oportet eſſe primum in actu, abſque aliqua potentiæ permixtione. Nam ſi eſſet aliquo modo in potentia, oporteret aliud ens prius eſſe, per quod fieret actu. In omni autem compoſito qualicumque compoſitione, oportet potentiam actui commiſceri. In compoſitis enim vel unum eorum ex quibus eſt compoſitio, eſt in potentia ad alterum, ut materia ad formam, ſubjectum ad accidens, genus ad differentiam, vel ſaltem omnes partes ſunt in potentia ad totum. Nam partes ad materiam reducuntur, totum vero ad formam, ut patet in II. Phyſic. (com. xxxi.) & ſic nullum compoſitum poteſt eſſe actus primus. Ens autem primum, quod Deus eſt, oportet eſſe actum purum, ut oſtenſum eſt. Impoſſibile eſt ergo Deum compoſitum eſſe: unde oportet quod ſit omnino ſimplex. Secunda ratio eſt, quia cum compoſitio non ſit niſi ex diverſis, ipſa diverſa indigent aliquo agente ad hoc quod uniantur. Non enim diverſa inquantum huiuſmodi, unita ſunt. Omne autem compoſitum habet eſſe, ſecundum quod ea ex quibus componitur, uniuntur. Oportet ergo quod omne compoſitum dependeat ab aliquo priore agente. Primum ergo ens, quod Deus eſt, a quo ſunt omnia, non poteſt eſſe compoſitum. Tertia ratio eſt, quia oportet primum ens, quod Deus eſt, eſſe perfectiſſimum, & per conſequens optimum: non enim rerum principia imperfecta ſunt, ut Pythagoras, & Leucippus æſtimaverunt. Optimum autem eſt in quo nihil eſt quod careat bonitate, ſicut albiſſimum eſt in quo nihil nigredinis admiſcetur. Hoc autem in nullo compoſito eſt poſſibile. Nam bonum quod reſultat ex compoſitione partium, per quod totum eſt bonum, non ineſt alicui partium. Unde partes non ſunt bonæ illa bonitate quæ eſt totius propria. Oportet ergo id quod eſt optimum, eſſe ſimpliciſſimum, & omni compoſitione carere. Et hanc rationem ponit Philoſophus XI Metaph. & Hilarius in Lib. de Trin. (VII. non longe a fine) ubi dicit, quod *Deus, quia lux eſt, non ex obſcuris conflatur, neque quia virtus eſt, ex infirmis continetur*.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio Ariſtotelis non eſt quod ab uno non poſſit procedere multitudo. Cum enim agens agat ſibi ſimile, & effectus deficiant a repræſentatione ſuæ cauſæ, oportet quod illud quod in cauſa eſt unitum, in effectibus multiplicetur; ſicut in virtute ſolis ſunt quaſi unum omnes formæ generabilium corporum, & tamen in effectibus diſtinguuntur. Et exinde contingit quod per unam ſuam virtutem res aliqua poteſt inducere diverſos effectus; ſicut ignis per ſuum calorem liquefacit, & coagulat, & mollificat, & indurat, & comburit, & denigrat. Et homo per virtutem rationis acquirit diverſas ſcientias, & operatur diverſarum artium opera: unde, & multo amplius, Deus per unam ſuam ſimplicem virtutem poteſt multa creare. Sed Philoſophus intendit, quod aliquid manens idem non facit diverſa in diverſis temporibus, ſi ſit agens per neceſſitatem naturæ; niſi forte per accidens hoc contingat ex diverſitate materiæ, vel alicuius alterius accidentis. Hoc tamen non eſt ad propoſitum.

Ad ſecundum dicendum, quod Deus a beatis mente attingitur totus, non tamen totaliter: quia modus cognoſcibilitatis divinæ excedit modum intellectus creati in infinitum; & ita intellectus creatus non poteſt Deum ita perfecte intelligere ſicut intelligibilis eſt, & propter hoc non poteſt ipſum comprehendere.

Ad tertium dicendum, quod per unum & idem Deus in ratione diverſarum cauſarum ſe habet: quia per hoc quod eſt actus primus, eſt agens, & eſt exemplar omnium formarum, & eſt bonitas pura, & per conſequens omnium finis.

Ad quartum dicendum, quod proprietas, & eſſentia in divinis non differunt re, ſed ratione tantum: ipſa enim paternitas eſt divina eſſentia, ut poſt (quaſi ſeq. art. 1.) patebit.

Ad quintum dicendum, quod de eo quod eſt idem re, & differens ratione, nihil prohibet

Digitized by Google

hibet contradictoria prædicari, ut dicit Philoſophus III. Phyſ. (textu com. xxi.) ſicut patet quod idem punctum re, differens ratione, eſt principium, & finis; & ſecundum quod eſt principium, non eſt finis, & e contrario. Unde cum eſſentia, & proprietas ſint idem re, & differant ratione, nihil prohibet quin unum ſit communicabile, & aliud incommunicabile.

Ad ſextum dicendum, quod abſoluta, & relativa in divinis non differunt ſecundum rem, ſed ſolum ſecundum rationem, ut dictum eſt: & ideo ex hoc nulla compoſitio relinquitur.

Ad ſeptimum dicendum, quod operatio Dei poteſt conſiderari vel ex parte operantis, vel ex parte operati. Si ex parte operantis, ſic in Deo non eſt niſi una operatio, quæ eſt ſua eſſentia: non enim agit res per actionem aliquam, quæ ſit media inter Deum & ipſum factum; ſed per ſuum intelligere, & ſuum velle, quæ ſunt ipſius eſſe. Si vero ex parte operati, ſic ſunt diverſæ operationes, & diverſi effectus divinæ operationis: hoc autem compoſitionem in ipſo non inducit.

Ad octavum dicendum, quod forma effectus invenitur aliter in agente naturali, & aliter in agente per artem. In agente namque per naturam, invenitur forma effectus ſecundum quod agens in ſua natura aſſimilat ſibi effectum, eo quod omne agens agit ſibi ſimile. Quod quidem contingit dupliciter: quando enim effectus perfecte aſſimilatur agenti, utpote adæquans agentis virtutem, tunc forma effectus eſt in agente ſecundum eamdem rationem; ut patet in agentibus univocis, ut cum ignis generat ignem: quando vero effectus non perfecte aſſimilatur agenti, utpote non adæquans agentis virtutem, tunc forma effectus eſt in agente non ſecundum eamdem rationem, ſed ſublimiori modo; ut patet in agentibus æquivocis, ut cum ſol generat ignem. In agentibus autem per artem, formæ effectuum præexiſtunt ſecundum eamdem rationem, non autem eodem modo eſſendi: nam in effectibus habent eſſe materiale, in mente vero artificis habent eſſe intelligibile. Cum autem in intellectu dicatur eſſe aliquid ſicut id quod intelligitur, & ſicut ſpecies qua intelligitur; formæ artis ſunt in mente artificis ſicut id quo intelligitur. Nam ex hoc quod artifex concipit formam artificiati, producit eam in materia. Utroque autem modo formæ rerum ſunt in Deo: cum enim ipſe agit res per intellectum, non eſt ſine actione naturæ. In inferioribus autem artificibus ars agit virtute extraneæ naturæ, qua utitur ut inſtrumento, ſicut figulus igne ad coquendum laterem. Sed ars divina non utitur exteriori natura ad agendum, ſed virtute propriæ naturæ facit ſuum effectum. Formæ ergo rerum ſunt in natura divina ut in virtute operativa, non ſecundum eamdem rationem, cum nullus effectus virtutem illam adæquet. Unde ſunt ibi ut unum omnes formæ quæ in effectibus multiplicantur; & ſic nulla provenit inde compoſitio. Similiter in intellectu eius ſunt multa intellecta per unum & idem, quod eſt ſua eſſentia. Quod autem per unum intelligantur multa, non inducit compoſitionem intelligentis: unde nec ex hac parte ſequitur compoſitio in Deo.

Ad nonum dicendum, quod relationes quæ dicuntur de Deo ex tempore, non ſunt in ipſo realiter, ſed ſolum ſecundum rationem. Ibi enim eſt realis relatio ubi realiter aliquid dependet ab altero, vel ſimpliciter, vel ſecundum quid. Et propter hoc ſcientiæ eſt realis relatio ad ſcibile, non autem e converſo, ſed ſecundum rationem tantum, ut patet per Philoſophum V. Metaph. (Lib. I. com. xx.) Et ideo cum Deus ab altero nullo dependeat, ſed e converſo omnia ab ipſo dependeant, in rebus aliis ſunt relationes ad Deum reales, in ipſo autem ad res ſecundum rationem tantum, prout intellectus non poteſt intelligere relationem huius ad illud, niſi e converſo intelligat relationem illius ad hoc.

Ad decimum dicendum, quod pluralitas perſonarum nullam compoſitionem in Deo inducit. Perſonæ enim dupliciter poſſunt conſiderari. Uno modo ſecundum quod comparantur ad eſſentiam, cum qua ſunt idem re; & ſic patet quod non relinquitur aliqua compoſitio: alio vero modo ſecundum quod comparantur ad invicem; & ſic comparantur ut diſtinctæ, non ut adunatæ. Et propter hoc nec ex hac parte poteſt eſſe compoſitio: nam omnis compoſitio eſt unio.

ARTICULUS II.

Utrum in Deo ſit ſubſtantia, vel eſſentia idem quod eſſe.

I. Part. quæſt. III. *art.* 4. *&* 5.

SEcundo quæritur, utrum in Deo ſit ſubſtantia, vel eſſentia idem quod eſſe. Et videtur quod non. Dicit enim Damaſcenus in I. Lib. (orth. Fidei cap. 1. & III. *Quoniam quidem Deus eſt, manifeſtum eſt nobis; quid vero ſit ſecundum ſubſtantiam, & naturam, incomprehenſibile eſt omnino & ignotum.* Non autem poteſt eſſe idem notum, & ignotum. Ergo non eſt idem eſſe Dei, & ſubſtantia, vel eſſentia eius.

2. Sed diceretur, quod etiam ipſum eſſe Dei ignotum eſt nobis quid ſit, ſicut & eius ſubſtantia. Sed contra. Duæ quæſtiones diverſæ ſunt, *an eſt*, & *quid eſt*; ad quarum unam reſpondere ſcimus, ad aliam vero non, ut etiam ex prædicta auctoritate patet. Ergo id quod reſpondet ad *an eſt* de Deo, & quod reſpondet ad *quid eſt*, non eſt idem; ſed ad *an eſt* reſpondet eſſe, ad *quid eſt*, ſubſtantia, vel natura.

3. Sed dicendum, quod eſſe Dei cognoſcitur non per ſeipſum, ſed per ſimilitudinem creaturæ. Sed contra. In creatura eſt eſſe, & ſubſtantia vel natura: & cum utrumque habeat a Deo, ſecundum utrumque Deo aſſimilatur, eo quod agens agit ſibi ſimile. Si ergo eſſe Dei cognoſcitur per ſimilitudinem eſſe creati, oportet quod eius ſubſtantia cognoſcatur per ſimilitudinem ſubſtantiæ creatæ; & ſic de Deo ſciremus non ſolum quoniam eſt, ſed quid eſt.

4. Præterea. Unumquodque dicitur differre ab altero per ſuam ſubſtantiam. Per id autem quod eſt omnibus commune, nihil ab altero differt: unde & Philoſophus dicit (III. Metaph. com. x. & XI.) quod ens non debet poni in definitione, quia per hoc definitum a nullo diſtingueretur. Ergo nullius rei ab aliis diſtinctæ ſubſtantia eſt ipſum eſſe, cum ſit omnibus commune. Sed Deus eſt res ab omnibus aliis rebus diſtincta. Ergo ſuum eſſe non eſt ſua ſubſtantia.

5. Præterea. Non ſunt diverſæ res, niſi quarum eſt diverſum eſſe. Sed eſſe huius rei non eſt diverſum ab eſſe alterius inquantum eſt eſſe, ſed inquantum eſt in tali vel in tali natura. Si ergo aliquod eſſe ſit quod non ſit in aliqua natura quæ differat ab ipſo eſſe, hoc non erit diverſum ab aliquo alio eſſe. Et ita ſequitur ſi divina ſubſtantia eſt eius eſſe, quod ipſe ſit eſſe cuilibet commune.

6. Præterea. Ens cui non fit additio, eſt ens omnibus commune. Sed ſi Deus ſit ipſum ſuum eſſe, erit ens cui non fit additio. Ergo erit commune, & ita prædicabitur de unoquoque, & erit Deus mixtus rebus omnibus; quod eſt hæreticum, & contra Philoſophum dicentem in Lib. de cauſis (prop. xx.) quod cauſa prima regit omnes res præterquam quod commiſceatur cum eis.

7. Præterea. Ei quod eſt omnino ſimplex, non convenit aliquid in concretione dictum. Eſſe autem huiuſmodi eſt: ſic enim videtur ſe habere eſſe ad eſſentiam ſicut album ad albedinem. Ergo inconvenienter dicitur, quod divina ſubſtantia ſit eſſe.

8. Præterea. Boetius dicit in Lib. de hebdom. *Omne quod eſt, participat eo quod eſt eſſe, ut ſit; alio vero participat, ut aliquid ſit*. Sed Deus eſt. Ergo præter eſſe ſuum eſt in eo aliquid aliud quo habet ut aliquid ſit.

9. Præterea. Deo, qui eſt perfectiſſimus, id quod eſt imperfectiſſimum non eſt attribuendum. Sed eſſe eſt imperfectiſſimum, ſicut prima materia: ſicut enim materia prima determinatur per omnes formas, ita eſſe, cum ſit imperfectiſſimum, determinari habet per omnia propria prædicamenta. Ergo ſicut materia prima non eſt in Deo, ita nec eſſe debet divinæ ſubſtantiæ attribui.

10. Præterea. Id quod ſignificatur per modum effectus, non convenit ſubſtantiæ primæ, quæ non habet principium. Sed eſſe eſt huiuſmodi: nam omne ens per principia ſuæ eſſentiæ habet eſſe. Ergo ſubſtantia Dei inconvenienter dicitur quod ſit ipſum eſſe.

11. Præterea. Omnis propoſitio eſt per ſe nota in qua idem de ipſo prædicatur. Sed ſi ſubſtantia Dei ſit ipſum ſuum eſſe, idem erit in ſubiecto, & prædicato, cum dicitur, *Deus eſt*. Ergo erit propoſitio per ſe nota: quod videtur eſſe falſum, cum ſit demonſtrabilis. Non ergo ipſum eſſe Dei eſt ſubſtantia.

Sed contra eſt quod Hilarius dicit in Lib. de Trin. (VII. non longe a princ.) *Eſſe non eſt accidens Deo, ſed ſubſiſtens veritas*. Id autem quod eſt ſubſiſtens, eſt rei ſubſtantia. Ergo eſſe Dei eſt eius ſubſtantia.

Præterea. Rabbi Moyſi dicit, quod Deus eſt ens non in eſſentia, & vivens non in vita, & eſt potens non in potentia, & ſapiens non in ſapientia. Ergo in Deo non eſt aliud eſſentia quam ſuum eſſe.

Præ-

Digitized by Google

Præterea. Unaquæque res proprie denominatur a ſua quidditate: nomen enim proprie ſignificat ſubſtantiam, & quidditatem, ut habetur IV. Metaphyſ. Sed hoc nomen *quid eſt*, eſt inter cetera magis proprium nomen Dei, ut patet Exod. IV. Cum ergo hoc nomen imponatur ad hoc quod eſt eſſe, videtur quod ipſum eſſe Dei ſit ſua ſubſtantia.

Reſpondeo dicendum, quod in Deo non eſt aliud eſſe, & ſua ſubſtantia. Ad cuius evidentiam conſiderandum eſt, quod cum aliquæ cauſæ effectus diverſos producentes communicant in uno effectu, præter diverſos effectus, oportet quod illud commune producant ex virtute alicuius ſuperioris cauſæ, cuius illud eſt proprius effectus. Et hoc ideo, quia cum proprius effectus producatur ab aliqua cauſa ſecundum ſuam propriam naturam, vel formam, diverſæ cauſæ habentes diverſas naturas, & formas, oportet quod habeant proprios effectus diverſos. Unde ſi in aliquo uno effectu conveniunt, ille non eſt proprius alicuius earum, ſed alicuius ſuperioris, in cuius virtute agunt; ſicut patet quod diverſa complexionata conveniunt in calefaciendo, ut piper, & zinziber, & ſimilia, quamvis unumquodque eorum habeat ſuum proprium effectum diverſum ab effectu alterius. Unde effectum communem oportet reducere in priorem cauſam, cuius ſit proprius, ſcilicet in ignem. Similiter in motibus cæleſtibus, ſphæræ planetarum ſingulæ habent proprios motus, & cum hoc habent unum communem, quem oportet eſſe proprium alicuius ſphæræ ſuperioris omnes revolventis ſecundum motum diurnum. Omnes autem cauſæ creatæ communicant in uno effectu, qui eſt eſſe, licet ſingulæ proprios effectus habeant, in quibus diſtinguuntur. Calor enim facit calidum eſſe, & ædificator facit domum eſſe. Conveniunt ergo in hoc quod cauſant eſſe, ſed differunt in hoc quod ignis cauſat ignem, & ædificator cauſat domum. Oportet ergo eſſe aliquam cauſam ſuperiorem omnibus, cuius virtute omnia cauſent eſſe, & eius eſſe ſit proprius effectus. Et hæc cauſa eſt Deus. Proprius autem effectus cuiuslibet cauſæ procedit ab ipſa ſecundum ſimilitudinem ſuæ naturæ. Oportet ergo quod hoc quod eſt eſſe, ſit ſubſtantia, vel natura Dei. Et propter hoc dicitur in Lib. de cauſis (prop IX.) quod intelligentia non dat eſſe, niſi inquantum eſt divina, & quod primus effectus eſt eſſe, & non eſt ante ipſum creatum aliquid.

Ad primum ergo dicendum, quod ens, & eſſe dicitur dupliciter, ut patet V. Metaph. (Lib. X. text. XIII. & XIV.) Quandoque enim ſignificat eſſentiam rei, ſive actum eſſendi; quandoque vero ſignificat veritatem propoſitionis, etiam in his quæ eſſe non habent; ſicut dicimus, quod cæcitas eſt, quia verum eſt hominem eſſe cæcum. Cum ergo dicat Damaſcenus, quod eſſe Dei eſt nobis manifeſtum, accipitur eſſe Dei ſecundo modo, & non primo. Primo enim modo eſt idem eſſe Dei quod eius ſubſtantia: & ſicut eius ſubſtantia eſt ignota, ita & eſſe. Secundo autem modo ſcimus quoniam Deus eſt, quoniam hanc propoſitionem in intellectu noſtro concepimus ex effectibus ipſius.

Et per hoc patet ſolutio ad ſecundum, & tertium.

Ad quartum dicendum, quod eſſe divinum, quod eſt eius ſubſtantia, non eſt eſſe commune, ſed eſt eſſe diſtinctum a quolibet alio eſſe. Unde per ipſum ſuum eſſe Deus differt a quolibet alio ente.

Ad quintum dicendum, quod, ſicut dicitur in Libro de cauſis (prop. IV.) ipſum eſſe Dei diſtinguitur, & individuatur a quolibet alio eſſe, per hoc ipſum quod eſt eſſe per ſe ſubſiſtens, & non adveniens alicui naturæ, quæ ſit aliud ab ipſo eſſe. Omne autem aliud eſſe quod non eſt ſubſiſtens, oportet quod individuetur per naturam, & ſubſtantiam, quæ in tali eſſe ſubſiſtit. Et in eis verum eſt quod eſſe huius eſt aliud ab eſſe illius per hoc quod eſt alterius naturæ; ſicut ſi eſſet unus calor per ſe exiſtens ſine materia, vel ſubiecto, ex hoc ipſo ab omni alio calore diſtingueretur; licet calores in ſubiecto exiſtentes non diſtinguantur niſi per ſubiecta.

Ad ſextum dicendum, quod ens commune eſt cui non ſit additio, de cuius tamen ratione non eſt ut ei additio fieri non poſſit; ſed eſſe divinum eſt eſſe cui non fit additio, & de eius ratione eſt ut ei additio fieri non poſſit: unde divinum eſſe non eſt eſſe commune. Sicut & animali communi non fit additio in ſua ratione, rationalis differentiæ; non tamen eſt de ratione eius quod ei additio fieri non poſſit: hoc enim eſt de ratione animalis irrationalis, quæ eſt ſpecies animalis.

Ad ſeptimum dicendum, quod modus ſignificandi in dictionibus quæ a nobis rebus imponuntur, ſequitur modum intelligendi: dictiones enim ſignificant intellectuum conceptiones, ut dicitur in principio Periher.

Intellectus autem noſter hoc modo intelligit eſſe, quo modo invenitur in rebus inferioribus, a quibus ſcientiam capit, in quibus eſſe non eſt ſubſiſtens, ſed inhærens. Ratio autem invenit quod aliquod eſſe ſubſiſtens ſit: & ideo licet hoc quod dicunt *eſſe*, ſignificetur per modum concretionis, tamen intellectus attribuens eſſe Deo, tranſcendit modum ſignificandi, attribuens Deo id quod ſignificatur, non autem modum ſignificandi.

Ad octavum dicendum, quod dictum Boetii intelligitur de illis quibus eſſe competit per participationem, non per eſſentiam: quod enim per eſſentiam ſuam eſt, ſi vim locutionis attendamus, magis debet dici quod eſt ipſum eſſe, quam ſit id quod eſt.

Ad nonum dicendum, quod hoc quod dico *eſſe*, eſt inter omnia perfectiſſimum: quod ex hoc patet, quia actus eſt ſemper perfectior potentia. Quælibet autem forma ſignata non intelligitur in actu, niſi per hoc quod eſſe ponitur. Nam humanitas, vel igneitas poteſt conſiderari ut in potentia materiæ exiſtens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu; ſed hoc quod habet eſſe, efficitur actu exiſtens. Unde patet quod hoc quod dico *eſſe*, eſt actualitas omnium actuum: & propter hoc eſt perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum eſt, quod ei quod dico *eſſe*, aliquid addatur quod ſit eo formalius, ipſum determinans, ſicut actus potentiam: *eſſe* enim quod huiuſmodi eſt, eſt aliud ſecundum eſſentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem poteſt addi ad *eſſe* quod ſit extraneum ab ipſo, cum ab eo nihil ſit extraneum, niſi non ens, quod non poteſt eſſe nec forma, nec materia. Unde non ſic determinatur *eſſe* per aliud, ſicut potentia per actum, ſed magis ſicut actus per potentiam. Nam & in definitione formarum ponuntur propriæ materiæ loco differentiæ, ſicut cum dicitur, quod anima eſt actus corporis phyſici organici. Et per hunc modum hoc *eſſe* ab illo *eſſe* diſtinguitur, inquantum eſt talis vel talis naturæ. Et per hoc dicit Dionyſius (cap. v. de divin. Nomin. non remote a princ.) quod licet viventia ſint nobiliora quam exiſtentia; tamen eſſe eſt nobilius quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, ſed cum vita ſimul habent & eſſe.

Ad decimum dicendum, quod ſecundum ordinem agentium eſt ordo finium, ita quod primo agenti reſpondet finis ultimus, & proportionaliter per ordinem alii fines aliis agentibus. Si enim conſiderentur rector civitatis, & dux exercitus, & unus ſingularis miles, conſtat quod rector civitatis eſt prior in ordine agentium, ad cuius imperium dux exercitus ad bellum procedit; & ſub eo eſt miles, qui ſecundum ordinationem ducis exercitus manibus pugnat. Finis autem militis eſt proſternere hoſtem; quod ulterius ordinatur ad victoriam exercitus, quod eſt finis ducis; & hoc ulterius ordinatur ad bonum ſtatum civitatis, vel regni, quod eſt finis rectoris, & regis. Eſſe ergo quod eſt proprius effectus, & finis in operatione primi agentis, oportet quod teneat locum ultimi finis. Finis autem licet ſit primum in intentione, eſt tamen poſtremum in operatione, & eſt effectus aliarum cauſarum. Et ideo ipſum *eſſe* creatum, quod eſt proprius effectus reſpondens primo agenti, cauſatur ex aliis principiis, quamvis *eſſe* primum cauſans ſit primum principium.

Ad undecimum dicendum, quod aliqua propoſitio eſt per ſe nota de ſe, quæ tamen huic vel illi non eſt per ſe nota, quando ſcilicet prædicatum eſt de ratione ſubiecti, & tamen ratio ſubiecti eſt alicui ignota; ſicut ſi aliquis neſciret quid eſt totum, non eſſet ei nota iſta propoſitio per ſe, *Omne totum eſt maius ſua parte*: huiuſmodi enim propoſitiones fiunt notæ cognitis terminis, ut dicitur I. Poſteriorum (com. vi. ante med.) Hæc autem propoſitio, *Deus eſt*, quantum eſt de ſe, eſt per ſe nota, quia idem eſt in ſubiecto, & prædicato; ſed quantum ad nos non eſt per ſe nota, quia quid eſt Deus neſcimus: unde apud nos demonſtratione indiget, non autem apud illos qui Dei eſſentiam vident.

ARTICULUS III.

Utrum Deus ſit in aliquo genere.

I. Part. quæſt. III. art. 5.

Tertio quæritur, utrum Deus ſit in aliquo genere. Et videtur quod ſic. Dicit enim Damaſcenus (Lib. III. cap. iv. in princ.) *Subſtantia in divinis ſignificat communem ſpeciem ſimilium ſpecie perſonarum; hypoſtaſis autem demonſtrat individuum, ſcilicet Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctum, Petrum, & Paulum.* Comparatur ergo Deus ad Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctum ſicut ſpecies ad individua. Sed ubicumque eſt invenire ſpeciem, & individuum, ibi eſt invenire genus: quia ſpecies con-

conſtituitur ex genere, & differentia. Ergo videtur quod Deus ſit in aliquo genere.

2. Præterea. Quæcumque ſunt, & nullo modo differunt, ſunt penitus eadem. Sed Deus non eſt idem rebus aliis. Ergo aliquo modo differt ab eis. Omne autem quod ab alio differt, aliqua differentia ab eo differt. Ergo in Deo eſt aliqua differentia, qua differt a rebus aliis. Non autem accidentalis, cum in Deo nullum ſit accidens, ut Boetius dicit in Lib. de Trin. (non multum ante med.) omnis autem ſubſtantialis differentia eſt alicuius generis diviſiva. Ergo Deus eſt in aliquo genere.

3. Præterea. Idem dicitur genere, & ſpecie, & numero, ut habetur I. Topicorum (cap. VI.) Ergo & diverſum ſimiliter: nam ſi multipliciter dicitur unum oppoſitorum, & reliquum. Aut ergo Deus eſt diverſus a creatura numero tantum, vel numero, & ſpecie tantum: & ſi ſic, ſequitur quod cum creatura in genere conveniat, & ſic erit in genere. Si autem genere a creatura differat, oportebit etiam quod ſit in aliquo alio genere quam creatura: nam diverſitas ex multitudine cauſatur, & ſic diverſitas generis multitudinem generum requirit. Ergo quolibet modo dicatur, oportet quod Deus ſit in genere.

4. Præterea. Cuicumque convenit ratio generis ſubſtantiæ, eſt in genere. Sed ratio ſubſtantiæ eſt per ſe exiſtere, quod maxime convenit Deo. Ergo Deus eſt in genere ſubſtantiæ.

5. Præterea. Omne quod definitur, oportet quod ſit in genere. Sed Deus definitur: dicitur enim quod eſt actus purus. Ergo Deus eſt in aliquo genere.

6. Præterea. Omne quod prædicatur de alio *in eo quod quid*, *& eſt in plus*, vel ſe habet ad ipſum ſicut ſpecies, vel ſicut genus. Sed omnia quæ prædicantur de Deo, prædicantur *in eo quod quid*: nam omnia prædicamenta cum in divinam prædicationem venerint, in ſubſtantiam vertuntur, ut dicit Boetius in Lib. de Trin. (in medio) patet etiam quod non ſoli Deo conveniunt, ſed etiam aliis; & ita ſunt *in plus*. Ergo vel comparantur ad Deum ſicut ſpecies ad individuum, vel ſicut genus ad ſpeciem; & utrolibet modo oportet Deum eſſe in genere.

7. Præterea. Unumquodque menſuratur minimo ſui generis, ut dicitur X. Metaph. (com. IV.) Sed, ſicut dicit Commentator ibidem, id quo menſurantur omnes ſubſtantiæ, eſt Deus. Ergo Deus eſt in eodem genere cum aliis ſubſtantiis.

Sed contra. Omne quod eſt in genere, addit aliquid ſupra genus, & per conſequens eſt compoſitum. Sed Deus eſt omnino ſimplex. Ergo non eſt in genere.

Præterea. Omne quod eſt in genere, poteſt definiri, vel ſub aliquo definito comprehendi. Sed Deus, cum ſit infinitus, non eſt huiuſmodi. Ergo non eſt in genere.

Reſpondeo dicendum, quod Deus non eſt in genere: quod quidem ad præſens tribus rationibus oſtendi poteſt. Primo quidem quia nihil ponitur in genere ſecundum eſſe ſuum, ſed ratione quidditatis ſuæ: quod ex hoc patet, quia eſſe uniuſcuiuſque eſt ei proprium, & diſtinctum ab eſſe cuiuslibet alterius rei; ſed ratio ſubſtantiæ poteſt eſſe communis: propter hoc etiam Philoſophus dicit (III. Metaph. com. X.) quod ens non eſt genus. Deus autem eſt ipſum ſuum eſſe: unde non poteſt eſſe in genere. Secunda ratio eſt, quia quamvis materia non ſit genus, nec forma ſit differentia; tamen ratio generis ſumitur ex materia, & ratio differentiæ ſumitur ex forma; ſicut patet quod in homine natura ſenſibilis, ex qua ſumitur ratio animalis, eſt materialis reſpectu rationis, ex qua ſumitur differentia rationalis. Nam animal eſt quod habet naturam ſenſitivam; rationale autem quod rationem habet. Unde in omni eo quod eſt in genere, oportet eſſe compoſitionem materiæ & formæ, vel actus & potentiæ; quod quidem in Deo eſſe non poteſt, qui eſt actus purus, ut oſtenſum eſt (art. I.) Unde relinquitur quod non poteſt eſſe in genere. Tertia ratio eſt, quia cum Deus ſit ſimpliciter perfectus, comprehendit in ſe perfectiones omnium generum: hæc enim eſt ratio ſimpliciter perfecti, ut dicitur V. Metaphyſ. (com. XXI.) Quod autem eſt in aliquo genere, determinatur ad ea quæ ſunt illius generis; & ita Deus non poteſt eſſe in aliquo genere: ſic enim non eſſet infinitæ eſſentiæ, nec abſolutæ perfectionis; ſed eius eſſentia, & perfectio limitaretur ſub ratione alicuius generis determinati. Ex hoc ulterius patet quod Deus non eſt ſpecies, nec individuum, nec habet differentiam, nec definitionem: nam omnis definitio eſt ex genere, & ſpecie: unde nec de ipſo demonſtratio fieri poteſt niſi per effectum, cum demonſtrationis *propter quid* medium ſit definitio.

Ad primum ergo dicendum, quod Damaſcenus loquitur ſimilitudinarie, & non ſecundum proprietatem: habet enim nomen Dei, quod eſt Deus, ſimilitudinem ad ſpeciem

ciem in hoc quod de pluribus numero diſtinctis ſubſtantialites prædicatur; non tamen ſpecies proprie dici poteſt, quia ſpecies non eſt aliquid unum numero pluribus commune, ſed ratione ſolum: ſubſtantia vero divina una numero, eſt communis tribus perſonis: unde Pater, & Filius, & Spiritusſanctus ſunt unus Deus; non autem Petrus, & Paulus, & Marcus ſunt unus homo.

Ad ſecundum dicendum, quod differens, & diverſum differunt, ut Philoſophus dicit X. Metaph. (com. x. & XII.) Nam diverſum abſolute dicitur quod non eſt idem; differens vero dicitur ad aliquid: nam omne differens aliquo differt. Si ergo proprie accipiamus hoc nomen *differens*, ſic propoſitio iſta eſt falſa: *Quæcumque ſunt, & nullo modo differunt, ſunt eadem*. Si autem hoc nomen *differens* large ſumatur, ſic eſt vera; & ſic iſta eſt concedenda, quod Deus a rebus aliis differat. Non tamen ſequitur quod aliqua differentia differat; ſed quod differat ab aliis per ſuam ſubſtantiam: hoc enim neceſſe eſt in primis, & ſimplicibus dici. Homo enim differt ab aſino, rationali differentia; rationale autem ulterius non differt ab aſino aliqua differentia (quia ſic eſſet abire in infinitum) ſed ſe ipſo.

Ad tertium dicendum, quod Deus dicitur diverſus genere ab aliis creaturis, non quaſi in alio genere exiſtens, ſed omnino exiſtens extra genus.

Ad quartum dicendum, quod ens per ſe non eſt definitio ſubſtantiæ, ut Avicenna dicit (III. Metaph. cap. VIII. circa princ.) Ens enim non poteſt eſſe alicuius genus, ut probat Philoſophus III. Metaph (com. x.) cum nihil poſſit addi ad ens quod non participet ipſum: differentia vero non debet participare genus. Sed ſi ſubſtantia poſſit habere definitionem non obſtante quod eſt genus generaliſſimum, erit eius definitio, quod ſubſtantia eſt res, cui quidditati debetur eſſe non in aliquo. Et ſic non conveniet definitio ſubſtantiæ Deo, qui non habet quidditatem ſuam præter ſuum eſſe. Unde Deus non eſt in genere ſubſtantiæ, ſed eſt ſupra omnem ſubſtantiam.

Ad quintum dicendum, quod Deus definiri non poteſt. Omne enim quod definitur, in intellectu definientis comprehenditur; Deus autem eſt incomprehenſibilis ab intellectu: unde cum dicitur, quod Deus eſt actus purus, hæc non eſt definitio eius.

Ad ſextum dicendum, quod ad rationem generis requiritur quod univoce prædicetur. Nihil autem de Deo poteſt, & creaturis univoce prædicari, ut infra (art. 7.) patebit. Unde licet ea quæ de Deo dicuntur, prædicentur de ipſo ſubſtantialiter, nihilominus tamen non prædicantur de ipſo ut genus.

Ad ſeptimum dicendum, quod licet Deus non pertineat ad genus ſubſtantiæ quaſi in genere contentum, ſicut ſpecies, vel individuum ſub genere continentur; poteſt tamen dici, quod ſit in genere ſubſtantiæ per reductionem, ſicut principium, & ſicut punctum eſt in genere quantitatis continuæ, & unitas in genere numeri: & per hunc modum eſt menſura ſubſtantiarum omnium, ſicut unitas numerorum.

ARTICULUS IV.

Utrum bonum, ſapiens, iuſtum, *& huiuſmodi prædicent de Deo accidens*.

QUarto quæritur, utrum *bonum*, *ſapiens*, *iuſtum*, & huiuſmodi, prædicent de Deo accidens. Et videtur quod ſic. Quod enim prædicatur de aliquo non ſignificans ſubſtantiam, ſed illud quod naturam aſſequitur, prædicat accidens. Sed Damaſcenus dicit in I. Libro, quod *bonum*, & *iuſtum*, & *ſanctum*, dicta de Deo, aſſequuntur naturam, non autem ipſam ſubſtantiam ſignificant. Prædicant ergo de Deo accidens.

2. Sed dicebatur, quod Damaſcenus loquitur quantum ad modum ſignificandi. Sed contra. Modus ſignificandi qui ſequitur rationem generis, oportet quod ad rem referatur: genus enim prædicatum ſignificat ſubſtantiam ſubiecti, cum prædicetur *in eo quod quid*. Sed prædictis nominibus competit ſignificare per modum aſſequentis naturam ex ratione generis: ſunt enim in genere qualitatis, quæ ſecundum propriam rationem ad ſubiectum reſpectum habet: nam qualitas eſt ſecundum quam quales dicimur. Ergo oportet quod iſte modus ſignificandi referatur ad rem, ut ſcilicet ea quæ per prædicta nomina ſignificantur, ſint aſſequentia naturam eius de quo prædicantur, & per conſequens accidentia.

3. Sed dicendum, quod iſta nomina non prædicantur de Deo quantum ad genus ſuum, quod eſt qualitas: non enim proprie dicuntur de Deo nomina a nobis impoſita. Sed contra. A quocumque removetur genus, falſo prædicatur de eo ſpecies: quod enim non eſt animal, falſo dicitur homo. Si ergo genus prædictorum, quod eſt qualitas, non

non prædicatur de Deo, prædicta nomina non ſolum prædicabuntur improprie, ſed falſo de Deo; & ita erit falſum quod dicitur, quod Deus eſt iuſtus, vel quod Deus eſt ſanctus; quod eſt inconveniens. Ergo oportet dicere, quod prædicta nomina in Deo prædicent accidens.

4. Præterea. Philoſophus dicit I. Phyſic. (com. XXVII.) quod id quod vere eſt, ideſt ſubſtantia, nulli accidit. Ergo eadem ratione quod ſecundum ſe eſt accidens, ubique eſt accidens. Sed iuſtitia, & ſapientia, & huiuſmodi ſunt per ſe accidentia. Ergo & in Deo ſunt accidentia.

5. Præterea. Omnia quæ ſunt in rebus creatis, exemplantur a Deo, qui eſt forma exemplaris omnium. Sed ſapientia, iuſtitia, & huiuſmodi in rebus creatis ſunt accidentia. Ergo in Deo ſunt accidentia.

6. Præterea. Ubicumque eſt quantitas, & qualitas, ibi eſt accidens. Sed in Deo videtur eſſe quantitas, & qualitas: eſt enim in Deo ſimilitudo, & æqualitas: dicimus enim Filium ſimilem Patri, & æqualem. Similitudo autem cauſatur ex uno in qualitate, æqualitas ex uno in quantitate. Ergo in Deo eſt accidens.

7. Præterea. Unumquodque menſuratur primo ſui generis. Sed Deus non ſolum eſt menſura ſubſtantiarum, ſed omnium accidentium: quia ipſe eſt creator & ſubſtantiæ, & accidentis. Ergo in Deo non tantum eſt ſubſtantia, ſed accidens.

8. Præterea. Illud ſine quo poteſt aliquid intelligi, accidentaliter de eo prædicatur. Ex hoc enim probat Porphyrius (in prædicabilibus cap. de accidente) ſeparabilia quædam accidentia eſſe, quia poteſt intelligi corvus albus, & AEthiops nitens candore. Sed Deus poteſt intelligi ſine bono, ut patet per Boetium in Lib. de Hebd. Ergo bonum ſignificat accidens in Deo, & eadem ratione alia.

9. Præterea. In ſignificatione nominis duo eſt conſiderate, ſcilicet id a quo imponitur, & id cui imponitur. Quantum ad utrumque autem hoc nomen *ſapientia* videtur accidens ſignificare: imponitur enim ab eo quod eſt facere ſapientem, quod videtur actio eſſe ſapientiæ: id autem a quo imponitur, eſt qualitas quædam. Ergo omnibus modis hoc nomen, & alia ſimilia ſignificant accidens in eo de quo prædicantur; & ita in Deo eſt aliquod accidens.

Sed contra eſt quod Boetius dicit (in Lib. de Trin. ante medium) quod Deus, cum ſit forma ſimplex, ſubiectum eſſe non poteſt. Omne autem accidens eſt in ſubiecto. Ergo in Deo non poteſt eſſe aliquod accidens.

Præterea. Omne accidens habet dependentiam ab alio. Sed nihil tale poteſt eſſe in Deo: quia quod dependet ab alio, oportet eſſe cauſatum; Deus autem eſt cauſa prima nullo modo cauſata. Ergo in Deo accidens eſſe non poteſt.

Præterea. Rabbi Moyſes dicit, quod huiuſmodi nomina non ſignificant in Deo intentiones additas ſupra eius ſubſtantiam. Omne enim accidens ſignificat intentionem additam ſupra ſubſtantiam ſui ſubiecti. Ergo prædicta nomina non ſignificant accidens in Deo.

Præterea. Accidens eſt quod adeſt, & abeſt præter ſubiecti corruptionem. Sed hoc in Deo eſſe non poteſt, cum ipſe ſit immutabilis, ut probatur a Philoſopho in VIII. Phyſic. (com. LII. & LIII.) Ergo in Deo accidens eſſe non poteſt.

Reſpondeo dicendum, quod abſque omni dubitatione tenendum eſt, quod in Deo nullum ſit accidens: quod quidem ad præſens poteſt oſtendi tribus rationibus. Prima ratio eſt, quia nulli naturæ, vel eſſentiæ, vel formæ aliquid extraneum adiungitur, licet id quod habet naturam, vel formam, vel eſſentiam, poſſit aliquid extraneum in ſe habere: humanitas enim non recipit in ſe niſi quod eſt de ratione humanitatis. Quod ex hoc patet, quia in definitionibus quæ eſſentiam rerum ſignificant, quodlibet additum, vel ſubtractum variat ſpeciem, ſicut etiam in numeris, ut dicit Philoſophus VIII. Metaph. (com. x.) Homo autem qui habet humanitatem, poteſt aliquid aliud habere quod non ſit de ratione humanitatis, ſicut albedinem, & huiuſmodi, quæ non inſunt humanitati, ſed homini. In qualibet autem creatura invenitur differentia habentis, & habiti. In creaturis namque compoſitis invenitur duplex differentia: quia ipſum ſuppoſitum, ſive individuum habet naturam ſpeciei, ſicut homo humanitatem, & habet ulterius eſſe: homo enim nec eſt humanitas, nec eſſe ſuum: unde homini poteſt ineſſe aliquod accidens, non autem ipſi humanitati, vel eius eſſe. In ſubſtantiis vero ſimplicibus eſt una tantum differentia, ſcilicet eſſentiæ, & eſſe. In Angelis enim quodlibet ſuppoſitum eſt ſua natura: quidditas enim ſimplicis eſt ipſum ſimplex, ut dicit Avicenna (Lib. V. Metaph. cap. v. inter med. & fin.) non eſt autem ſuum eſſe: unde ipſa quidditas eſt in ſuo eſſe ſubſiſtens.

Digitized by Google

ſiſtens. Unde in huiuſmodi ſubſtantiis poteſt inveniri aliquod accidens intelligibile, non autem materiale. In Deo autem nulla eſt differentia habentis, & habiti, vel participantis, & participati; immo ipſe eſt & ſua natura, & ſuum eſſe: & ideo nihil alienum, vel accidentale poteſt ei ineſſe. Et hanc rationem videtur tangere Boetius in Lib. Hebdom. (non remote a princ.) dicens: *Id quod eſt, habere poteſt aliquid præterquam quod ipſum eſt; ipſum vero eſſe, nihil aliud præter ſe habet admixtum*. Secunda ratio eſt, quod cum accidens ſit extrinſecum ab eſſentia ſubiecti, & diverſa non coniungantur niſi per aliquam cauſam, oportet, ſi accidens Deo adveniat, quod hoc ſit ab aliqua cauſa. Non autem poteſt eſſe ex aliqua cauſa extrinſeca: quia ſequeretur quod illa cauſa extrinſeca ageret in Deum, & eſſet prior eo, ſicut movens moto, & faciens facto. Sic enim cauſatur accidens in aliquo ſubiecto ab extrinſeco, inquantum exterius agens agit in ſubiectum in quo cauſatur accidens. Similiter (*a*) etiam non poteſt eſſe ex cauſa intrinſeca, ſicut eſt in per ſe accidentibus, quia habent cauſam in ſubiecto. Subiectum enim non poteſt eſſe cauſa accidentis ex eodem ex quo ſuſcipit accidens: quia nulla potentia movet ſe ad actum. Unde oportet quod ex alio ſit ſuſceptivum accidentis, & ex alio ſit cauſa accidentis; & ſic eſt compoſitum; ſicut iſta quæ recipiunt accidens per naturam materiæ, & cauſant accidens per naturam formæ. Oſtenſum autem eſt ſupra (art. 1) Deum non eſſe compoſitum. Unde impoſſibile eſt quod ſit in eo accidens. Tertia ratio eſt, quia accidens comparatur ad ſubiectum ſicut actus ad potentiam, cum ſit quædam forma ipſius. Unde cum Deus ſit actus purus abſque alicuius potentiæ permixtione, non poteſt eſſe accidentis ſubiectum. Sic ergo patet ex præhabitis quod in Deo non eſt compoſitio materiæ & formæ, & quarumcumque partium ſubſtantialium, nec generis & differentiæ, nec ſubiecti & accidentis: patet etiam quod prædicta nomina in Deo non prædicant accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod Damaſcenus loquitur de iſtis nominibus non quantum ad id quod prædicant de Deo, ſed (*b*) quantum ad id a quo imponuntur ad ſignificandum. Imponuntur enim a nobis ad ſignificandum ex formis accidentalibus quibuſdam, in creaturis repertis. Vult enim ex hoc probare quod per nomina dicta de Deo non notificatur nobis eius ſubſtantia.

Ad ſecundum dicendum, quod licet bonitatis humanæ, & ſapientiæ, & iuſtitiæ, qualitas ſit genus; non tamen eſt genus eorum ſecundum quod de Deo prædicantur, eo quod qualitas, inquantum huiuſmodi, dicitur ens, eo quod inhæret aliqualiter ſubiecto. Sapientia autem, & iuſtitia non ex hoc nominantur; ſed magis ex aliqua perfectione, vel ex aliquo actu: unde talia veniunt in divinam prædicationem ſecundum rationem differentiæ, & non ſecundum rationem generis. Et propter hoc Auguſtinus dicit V. Lib. de Trinit. (cap. 1. circa fin.) *Intelligamus quantum poſſumus ſine qualitate bonum, ſine quantitate magnum*. Unde non oportet quod modus iſte qui eſt aſſequi naturam, inveniatur in Deo.

Ad tertium dicendum, quod ſi bonum, & iuſtum univoce de Deo prædicarentur, ſequeretur quod falſa eſſet prædicatio, remoto genere. Nihil autem de Deo, & creatura univoce prædicatur, ut infra oſtendetur (art. 7.) unde ratio non ſequitur.

Ad quartum dicendum, quod ſapientia quæ eſt accidens, in Deo non eſt; ſed ſapientia alia non univoce dicta: & propter hoc ratio non ſequitur.

Ad quintum dicendum, quod exemplata non ſemper repræſentant perfecte exemplar: unde quandoque quod eſt in exemplari, deficienter, & imperfecte invenitur in exemplato; & præcipue in his quæ exemplantur a Deo, qui eſt exemplar omnem creaturæ proportionem excedens.

Ad ſextum dicendum, quod ſimilitudo, & æqualitas in Deo dicuntur: non quia ſit ibi qualitas, vel quantitas; ſed quia de eo dicimus quædam quæ apud nos ſignificant qualitatem, vel quantitatem, cum dicimus Deum magnum, & ſapientem, & huiuſmodi &c.

Ad ſeptimum dicendum, quod accidentia non dicuntur entia niſi per relationem ad ſubſtantiam tamquam ad primum ens: unde non oportet quod accidentia menſurentur uno primo quod eſt accidens, ſed uno primo quod eſt ſubſtantia.

Ad octavum dicendum, quod omne illud ſine quo res aliqua poteſt intelligi ſecundum ſuam ſubſtantiam intellecta, habet rationem accidentis: non enim poteſt eſſe quod non intelligatur id quod eſt de ſubſtantia rei, re ſecundum ſuam ſubſtantiam

in-

(*a*) *Al.* enim. (*b*) *Al.* inquantum.

Digitized by Google

intellecta, ſicut quod intelligatur quid eſt homo, & non intelligatur quid eſt animal. Deum autem nos non videmus hic per eſſentiam; ſed conſideramus eum ex eius effectibus. Unde nihil prohibet conſiderare ipſum ex effectu eſſendi, & non conſiderare ex effectu bonitatis: ſic enim loquitur Boetius. Sciendum tamen, quod licet nos intelligamus aliqualiter Deum, non intelligendo eius bonitatem; non tamen poſſumus intelligere Deum intelligendo eum non eſſe bonum, ſicut nec hominem intelligendo eum non eſſe animal: hoc enim removeret ſubſtantiam Dei, quæ eſt bonitas. Sancti vero in patria qui vident Deum per eſſentiam, videndo Deum, vident eius bonitatem.

Ad nonum dicendum, quod hoc nomen *ſapientia* verificatur de Deo quantum ad illud a quo imponitur nomen. Non autem imponitur nomen ab hoc quod eſt ſapientem facere, ſed ab hoc quod eſt ſapientialia intellectualiter habere. Scientia enim, inquantum ſcientia, refertur ad ſcibile; ſed inquantum eſt accidens, vel forma, refertur ad ſcientem. Hoc autem quod eſt ſapientialia habere, eſt accidentale homini, non autem Deo.

ARTICULUS V.

Utrum prædicta nomina ſignificent divinam ſubſtantiam.

Quinto quæritur, utrum prædicta nomina ſignificent divinam ſubſtantiam. Et videtur quod non. Dicit enim Damaſcenus IV. Lib. (Lib. I. cap. IV. a med.) *Oportet ſingulum eorum quæ in Deo dicuntur, non quid eſt ſecundum ſubſtantiam ſignificare exiſtimare; ſed quod non eſt oſtendere, aut habitudinem quamdam, aut aliquid eorum a quibus ſeparatur, aut aliquid eorum quæ aſſequuntur naturam, aut operationem*. Eſſe autem quod ſubſtantialiter de aliquo prædicatur, ſignificat quid eſt ſubſtantia eius. Prædicta ergo nomina non prædicantur ſubſtantialiter de Deo, tamquam eius ſubſtantiam ſignificantia.

2. Præterea. Nullum nomen quod ſignificat ſubſtantiam alicuius rei, vere poteſt de eo negari. Dicit enim Dionyſius II. cap. cæl. Hierar. (non multum ante med.) quod in divinis negationes ſunt veræ, affirmationes vero incompactæ. Ergo talia nomina non ſignificant ſubſtantiam divinam.

3. Præterea. Hæc nomina ſignificant proceſſus divinæ bonitatis in res, ſicut dicit Dionyſius III. cap. de div. Nomin. Sed bonitates a Deo procedentes non ſunt ipſa divina ſubſtantia. Ergo huiuſmodi nomina non ſignificant divinam ſubſtantiam.

4. Præterea. Origenes dicit, quod Deus dicitur ſapiens, quia ſapientia nos implet. Hoc autem non ſignificat divinam ſubſtantiam, ſed effectum. Ergo prædicta nomina non ſignificant divinam ſubſtantiam.

5. Præterea. In Lib. de cauſis (propoſ. XVI.) dicitur, quod cauſa prima non nominatur niſi nomine cauſati primi, quod eſt intelligentia. Cum autem cauſa nominatur nomine ſui cauſati, non eſt prædicatio per eſſentiam, ſed per cauſam. Ergo nomina quæ de Deo dicuntur, non prædicantur de Deo ſubſtantialiter, ſed cauſaliter tantum.

6. Præterea. Nomina ſignificant conceptiones intellectuum, ut patet per Philoſophum in principio Periher. Sed nos divinam ſubſtantiam intelligere non poſſumus: non enim ſcimus de eo quid eſt, ſed quoniam eſt, ut dicit Damaſcenus (Lib. I. cap. IV. a med.) Ergo non poſſumus eum nominare aliquo nomine, nec ſignificare eius ſubſtantiam.

7. Præterea. Omnia divinam bonitatem participant, ut patet per Dionyſium IV. cap. de div. Nomin. (part. I.) Sed non omnia participant eius ſubſtantiam, quæ eſt ſolum in tribus perſonis. Ergo divina bonitas non ſignificat eius ſubſtantiam.

8. Præterea. Deum cognoſcere non poſſumus niſi ex ſimilitudine creaturæ: quia, ut dicit Apoſtolus Rom. I. 20. *inviſibilia Dei a creatura mundi per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur*. Sed ſecundum quod ipſum cognoſcimus, ita & ipſum nominamus. Ergo non nominamus ipſum niſi ex ſimilitudine creaturarum. Sed quando aliquid nominatur ex ſimilitudine alterius, nomen illud non prædicatur de ipſo ſubſtantialiter, ſed metaphorice: quod per hoc patet quod (a) per poſterius de Deo dicitur, & per prius de eo a quo ſumitur ſimilitudo; cum tamen quod ſignificat ſubſtantiam alicuius, primo de eo prædicetur.

9. Præterea. Secundum Philoſophum VIII. Metaph. ſignificare ſubſtantiam, eſt ſignificare hoc, & nihil aliud. Si ergo hoc nomen *bonum* ſignificat ſubſtantiam divinam,

(a) *Al. deeſt* per.

Digitized by Google

nihil erit in ſubſtantia divina quod non hoc nomine ſignificetur, ſicut etiam nihil eſt in ſubſtantia humana quod non ſignificetur hoc nomine *homo*. Sed hoc nomen *bonum* non ſignificat ſapientiam. Ergo ſapientia non erit ſubſtantia divina, & pari ratione nec omnia alia: ergo non poteſt eſſe quod huiuſmodi omnia nomina ſignificent divinam ſubſtantiam.

10. Præterea. Sicut quantitas eſt cauſa æqualitatis, & ſimilitudinis qualitas, ita & ſubſtantia identitatis. Si ergo omnia huiuſmodi nomina ſignificent ſubſtantiam Dei, ſecundum ea non attenderetur vel æqualitas, vel ſimilitudo, ſed magis identitas; & ita creatura diceretur (*a*) idem Deo, ex hoc quod eius ſapientiam, vel bonitatem imitatur, vel aliquid huiuſmodi: quod eſt inconveniens.

11. Præterea. In Deo, qui eſt principium totius naturæ, nihil poteſt eſſe contra naturam; nec ipſe etiam aliquid contra naturam facit, ſicut habetur in Gloſſa Rom. XI. (ord. ſuper illud, *Contra naturam inſertus es*.) Hoc autem eſt contra naturam quod accidens ſit ſubſtantia. Cum ergo ſapientia, iuſtitia, & huiuſmodi ſecundum ſe ſint accidentia, non poteſt eſſe quod in Deo ſint ſubſtantia.

12. Præterea. Cum dicitur Deus bonus, iſte terminus eſt complexus. Nulla autem eſſet complexio, ſi bonitas Dei eſſet ipſa eius ſubſtantia. Ergo non videtur quod *bonum* ſignificet divinam ſubſtantiam, & eadem ratione nec alia ſimilia nomina.

13. Præterea. Auguſtinus dicit, quod Deus omnem formam noſtri intellectus ſubterfugit, & ideo intellectui permixtus eſſe non poteſt. Hoc autem non eſſet, ſi iſta nomina ſignificarent divinam ſubſtantiam: quia Deus correſponderet formæ noſtri intellectus. Ergo huiuſmodi nomina non ſignificant divinam ſubſtantiam.

14. Præterea. Dionyſius dicit 1. cap. myſticæ Theologiæ, quod optime homo Deo unitur in cognoſcendo, quod cognoſcens de ipſo, nihil cognoſcit. Hoc autem non eſſet, ſi iſta quæ concipit, & ſignificat, eſſent divina ſubſtantia. Ergo idem quod prius.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit VII. de Trinit. (cap. VII.) *Deo eſt hoc eſſe quod eſt fortem eſſe, vel ſapientem eſſe, & ſi quid de illa ſimplicitate dixeris quæ eius ſubſtantiam ſignificat*. Ergo omnia huiuſmodi ſignificant divinam ſubſtantiam.

Præterea. Boetius dicit in Lib. de Trin. (in medio) quod cum quis alia prædicamenta præter relationem in divinam vertit prædicationem, cuncta mutantur in ſubſtantiam; ſicut *iuſtus*, etſi qualitatem ſignificare videatur, ſignificat tamen ſubſtantiam, & ſimiliter *magnus*, & huiuſmodi alia.

Præterea. Omne quod dicitur per participationem, reducitur ad aliquid per ſe & eſſentialiter dictum. Sed prædicta nomina de creaturis dicuntur per participationem. Ergo cum reducantur in Deum ſicut in cauſam primam, oportet quod de Deo dicantur eſſentialiter; & ita ſequitur quod ſignificent eius ſubſtantiam.

Reſpondeo dicendum, quod quidam poſuerunt, quod iſta nomina dicta de Deo, non ſignificant divinam ſubſtantiam: quod maxime expreſſe dicit Rabbi Moyſes. Dicit autem, huiuſmodi nomina de Deo dupliciter eſſe intelligenda. Uno modo per ſimilitudinem effectus, ut dicatur Deus ſapiens, non quia ſapientia aliquid ſit in ipſo; ſed quia ad modum ſapientis in ſuis effectibus operatur, ordinando ſcilicet unumquodque ad debitum finem: & ſimiliter dicitur vivens, inquantum ad modum viventis operatur quaſi ex ſeipſo agens. Alio modo per modum negationis, ut per hoc quod dicimus Deum eſſe viventem, non ſignificemus vitam in eo aliquid eſſe; ſed removeamus a Deo illum modum eſſendi quo res inanimatæ exiſtunt. Similiter cum dicimus Deum intelligentem, non intelligimus ſignificare intellectum aliquid in ipſo eſſe; ſed removemus a Deo illum modum eſſendi quo bruta exiſtunt, & ſic de aliis. Uterque autem modus videtur eſſe inſufficiens, & inconveniens. Primus quidem duplici ratione. Quarum prima eſt, quia ſecundum hanc expoſitionem nulla differentia eſſet inter hoc quod dicitur, Deus eſt ſapiens, & Deus eſt iratus, vel Deus ignis eſt. Dicitur enim iratus, quia operatur ad modum irari dum punit: hoc enim homines irati facere conſueverunt. Dicitur etiam ignis, quia operatur ad modum ignis, dum purgat, quod ignis ſuo modo facit. Hoc autem eſt contra poſitionem ſanctorum, & prophetarum loquentium de Deo, qui quædam de Deo probant, & quædam ab eo removent: probant enim eum eſſe vivum, ſapientem, & huiuſmodi, & non eſſe corpus, neque paſſionibus ſubiectum. Secundum autem prædictam opinionem omnia de Deo pari ratione

(*a*) *Al.* idem de eo.

ne poſſent dici, & removeri, non magis hæc quam illa. Secunda ratio, quia cum ſecundum fidem noſtram ponamus creaturam non ſemper fuiſſe, quod & ipſe concedit; ſequeretur quod non poſſemus dicere, fuiſſe ſapientem, vel bonum antequam creaturæ eſſent. Conſtat enim quod antequam creaturæ eſſent, nihil in effectibus operabatur, nec ad modum boni, nec ad modum ſapientis. Hoc autem omnino ſanæ fidei repugnat, niſi forte dicere velit, quod ante creaturas ſapiens dici poterat, non quia operaretur ut ſapiens, ſed quia poterat ut ſapiens operari. Et ſic ſequeretur quod aliquid exiſtens in Deo, per hoc ſignificetur, & ſit per conſequens ſubſtantia, cum quicquid eſt in Deo ſit ſua ſubſtantia. Secundus autem modus eadem ratione videtur eſſe inconveniens. Non enim eſt aliquod nomen alicuius ſpeciei per quod non removeatur aliquis modus qui Deo non competit. In nomine enim cuiuslibet ſpeciei includitur ſignificatio differentiæ, per quam excluditur alia ſpecies quæ contra eam dividitur; ſicut in nomine leonis includitur hæc differentia quæ eſt quadrupes, per quam leo differt ab ave. Si ergo prædicationes de Deo non eſſent introductæ niſi ad removendum, ſicut dicimus Deum eſſe viventem, quia non habet eſſe ad modum inanimatorum, ut ipſe dicit, ita poſſemus dicere Deum eſſe leonem, quia non habet eſſe ad modum avis. Et præterea intellectus negationis ſemper fundatur in aliqua affirmatione: quod ex hoc patet, quia omnis negativa per affirmativam probatur: unde niſi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognoſceret, nihil de Deo poſſet negare. Non autem cognoſceret, ſi nihil quod de Deo dicit, de eo verificaretur affirmative. Et ideo ſecundum ſententiam Dionyſii (cap. XIII. de div. Nom. a med.) dicendum eſt, quod huiuſmodi nomina ſignificant divinam ſubſtantiam, quamvis deficienter, & imperfecte: quod ſic patet. Cum omne agens agat inquantum actu eſt, & per conſequens agat aliqualiter ſimile, oportet formam facti aliquo modo eſſe in agente, diverſimode tamen: quia quando effectus adæquat virtutem agentis, oportet quod ſecundum eamdem rationem ſit illa forma in faciente, & in facto: tunc enim faciens, & factum coincidunt in idem ſpecie: quod contingit in omnibus agentibus univocis: homo enim generat hominem, & ignis ignem. Quando vero effectus non adæquat virtutem agentis, forma non eſt ſecundum eamdem rationem in agente, & facto, ſed in agente eminentius: ſecundum enim quod eſt in agente, habet agens virtutem ad producendum effectum. Unde ſi tota virtus agentis non exprimitur in facto, relinquitur quod modus quo forma eſt in agente, excedit modum quo eſt in facto. Et hoc videmus in omnibus agentibus æquivocis, ſicut cum ſol generat ignem. Conſtat autem quod nullus effectus adæquat virtutem primi agentis, quod Deus eſt: alias ab una virtute ipſius non procederet niſi unus effectus. Sed cum ex eius una virtute inveniamus multos, & varios effectus procedere, oſtenditur nobis quod quilibet eius effectus deficit a virtute agentis. Nulla ergo forma alicuius effectus divini, eſt per eamdem tationem qua eſt in effectu, in Deo; nihilominus oportet quod ſit ibi per quemdam modum altiorem: & inde eſt quod omnes formæ quæ ſunt in diverſis effectibus diſtinctæ, & diviſæ ad invicem, in eo uniuntur, ſicut in una virtute communi; ſicut etiam omnes formæ per virtutem ſolis in iſtis inferioribus productæ, ſunt in ſole ſecundum unicam eius virtutem, cui omnia generata per actionem ſolis ſecundum ſuas formas ſimilantur. Et ſimiliter perfectiones rerum creatarum aſſimilantur Deo ſecundum unicam & ſimplicem eſſentiam eius. Intellectus autem noſter, cum a rebus creatis cognitionem accipiat, informatur ſimilitudinibus perfectionum in creaturis inventarum, ſicut ſapientiæ, virtutis, bonitatis, & huiuſmodi. Unde ſicut res creatæ per ſuas perfectiones aliqualiter, licet deficienter, Deo aſſimilantur; ita & intellectus noſter harum perfectionum ſpeciebus informatur. Quandocumque autem intellectus per ſuam formam intelligibilem alicui rei aſſimilatur, tunc illud quod concipit, & enuntiat ſecundum illam intelligibilem ſpeciem, verificatut de re illa cui per ſuam ſpeciem ſimilatur: nam ſcientia eſt aſſimilatio intellectus ad rem ſcitam. Unde oportet quod illa quæ intellectus harum ſpecierum perfectionibus informatus de Deo cogitat, vel enuntiat, in Deo vere exiſtant, qui unicuique prædictarum ſpecierum reſpondet, ſicut illud cui omnes ſimiles ſunt. Si autem huiuſmodi intelligibilis ſpecies noſtri intellectus divinam eſſentiam adæquaret in aſſimilando, ipſam comprehenderet, & ipſa conceptio intellectus eſſet perfecta Dei ratio; ſicut animal greſſibile bipes eſt perfecta ratio hominis. Non autem perfecte divinam eſſentiam aſſimilat ſpecies prædicta, ut dictum eſt: & ideo licet huiuſmodi nomina

quæ intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit, ſignificent id quod eſt divina ſubſtantia; non tamen perfecte ipſam ſignificant ſecundum quod eſt, ſed ſecundum quod a nobis intelligitur. Sic ergo dicendum eſt, quod quodlibet iſtorum nominum ſignificat divinam ſubſtantiam, non tamen quaſi comprehendens ipſam, ſed imperfecte: & propter hoc, nomen, *Qui eſt*, maxime Deo competit, quia non determinat aliquam formam Deo, ſed ſignificat eſſe indeterminate. Et hoc eſt quod dicit Damaſcenus (Lib. I. orthod. Fidei cap. XII.) quod hoc nomen, *Qui eſt*, ſignificat ſubſtantiæ pelagus infinitum. Hæc autem ſolutio confirmatur per verba Dionyſii, qui dicit 1. cap. de divin. Nom. (a medio) quod *quia Divinitas omnia ſimpliciter, & incircumfinite in ſeipſa exiſtentia præaccipit, ex diverſis convenienter laudatur, & nominatur*. *Simpliciter* dicit, quia perfectiones quæ in creaturis ſunt ſecundum diverſas formas, Deo attribuuntur ſecundum ſimplicem eius eſſentiam. *Incircumfinite* dicit, ad oſtendendum quod nulla perfectio in creaturis inventa divinam eſſentiam comprehendit, ut ſic intellectus ſub ratione illius perfectionis in ſeipſo Deum definiat. Confirmatur etiam per hoc quod habetur V. Metaph. (com. XXI.) quod ſimpliciter perfectum eſt quod habet in ſe perfectiones omnium generum: quod Commentator ibidem de Deo exponit.

Ad primum ergo dicendum, quod Damaſcenus intelligit, quod huiuſmodi nomina non ſignificant quid eſt Deus, quaſi eius ſubſtantiam definiendo, & comprehendendo: unde & ſubiungit quod hoc nomen *Qui eſt*, quod indefinite ſignificat Dei ſubſtantiam, propriiſſime Deo attribuitur.

Ad ſecundum dicendum, quod ita Dionyſius dicit negationes horum nominum eſſe veras de Deo, quod tamen non aſſerit affirmationes eſſe falſas, ſed incompactas: quantum enim ad rem ſignificatam, Deo vere attribuuntur, quæ in eo aliquo modo eſt, ut iam oſtenſum eſt; ſed quantum ad modum quem ſignificant, de Deo negari poſſunt: quodlibet enim iſtorum nominum ſignificat aliquam formam definitam; & ſic Deo non attribuuntur, ut dictum eſt. Et ideo abſolute de Deo poſſunt negari, quia ei non conveniunt per modum qui ſignificatur: modus enim ſignificatus eſt ſecundum quod ſunt in intellectu noſtro, ut dictum eſt; Deo autem conveniunt ſublimiori modo: unde affirmatio incompacta dicitur, quaſi non omnino convenienter coniuncta propter diverſum modum. Et ideo ſecundum doctrinam Dionyſii (cap. I. myſtic. Theol. & cap. II. cæleſt. Hierar. & cap. II. & III. de div. Nomin.) tripliciter iſta de Deo dicuntur. Primo quidem affirmative, ut dicamus, Deus eſt ſapiens: quod quidem de eo oportet dicere, propter hoc quod eſt in eo ſimilitudo ſapientiæ ab ipſo fluentis; quia tamen non eſt in Deo ſapientia, qualem nos intelligimus, & nominamus, poteſt vere negari, ut dicatur, Deus non eſt ſapiens. Rurſum quia ſapientia non negatur de Deo, quia ipſa deficiat a ſapientia, ſed quia ſupereminentius eſt in ipſo quam dicatur, aut intelligatur; ideo oportet dicere, quod Deus ſit ſuperſapiens. Et ſic per iſtum triplicem modum loquendi, ſecundum quem dicitur Deus ſapiens, perfecte Dionyſius dat intelligere qualiter iſta Deo attribuantur.

Ad tertium dicendum, quod iſta nomina dicuntur ſignificare divinos proceſſus, quia primo ſunt impoſita ad ſignificandum illas proceſſiones, ſecundum quod ſunt in creaturis, & ab earum ſimilitudine intellectus noſter manuducitur, ut huiuſmodi Deo eminentiori modo attribuat.

Ad quartum dicendum, quod verbum Origenis non eſt intelligendum, quod hoc intendimus ſignificare cum dicimus, Deus eſt ſapiens, quod Deus eſt cauſa ſapientiæ; ſed quia ex ſapientia quam cauſat, intellectus noſter manuducitur, ut ſibi ſapientiam ſupereminenter attribuat, ut dictum eſt.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur Deus intelligens, nominatur nomine ſui cauſati: quia nomen quod ſui cauſati ſubſtantiam ſignificat, ſibi non definite attribui poteſt, ſecundum quem modum nomen ſignificat: & ſic hoc nomen quamvis ei aliquo modo conveniat, non tamen convenit ei ut nomen eius, quia id quod ſignificat nomen, eſt definitio; cauſato vero convenit, ut nomen eius.

Ad ſextum dicendum, quod ratio illa probat quod Deus non poteſt nominari nomine ſubſtantiam ipſius definiente, vel comprehendente, vel adæquante: ſic enim de Deo ignoramus quid eſt.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſicut omnia participant Dei bonitatem, non eamdem numero, ſed per ſimilitudinem; ita participant per ſimilitudinem eſſe Dei. Sed in hoc differt: nam bonitas importat habitudinem alicuius cauſæ, eſt enim bonum diffuſivum ſui; eſſentia autem ſignificatur in eo in quo eſt, ut quieſcens.

Ad octavum dicendum, quod in effectu in-

Digitized by Google

invenitur aliquid per quod aſſimilatur ſuæ cauſæ, & aliquid per quod a ſua cauſa differt: quod quidem convenit ei vel ex materia, vel ex aliquo huiuſmodi, ſicut patet in latere indurato per ignem. Nam in hoc quod lurum calefiat ab igne, igni ſimilatur; in hoc vero quod calefactum ingroſſetur, & induretur differt ab igne: ſed haber hoc ex materiæ conditione. Si ergo id in quo later igni ſimilatur, de igne dicatur, proprie dicetur de eo, & eminentius, & per prius. Ignis enim eſt calidior quam later, & iterum eminentius: nam later eſt calidus quaſi calefactus, ignis autem naturaliter. Si vero id in quo later ab igne differt, dicamus de igne, falſum erit, & nomen huiuſmodi conditionem in ſuo intellectu habens, de igne non poterit dici, niſi metaphorice. Falſum eſt enim ignem, qui eſt ſubtiliſſimum corporum, groſſum dici. Durus autem dici poteſt propter violentiam actionis, & non facilem potentiam paſſionis. Similiter conſideranda ſunt in creaturis quædam ſecundum quæ Deo ſimilantur, quæ quantum ad rem ſignificatam, nullam imperfectionem important, ſicut eſſe, vivere, & intelligere, & huiuſmodi: & iſta proprie dicuntur de Deo, immo per prius de ipſo, & eminentius quam de creaturis. Quædam vero ſunt, ſecundum quæ creatura differt a Deo, conſequentia ipſam prout eſt ex nihilo, ſicut potentialitas, privatio, motus, & alia huiuſmodi: & iſta ſunt falſa de Deo. Et quæcumque nomina in ſui intellectu conditiones huiuſmodi claudunt, de Deo dici non poſſunt, niſi metaphorice, ſicut leo, lapis, & huiuſmodi, propter hoc quod in ſui definitione habent materiam. Dicuntur autem huiuſmodi metaphorice de Deo propter ſimilitudinem effectus.

Ad nonum dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod ſignificat ſubſtantiam definitive, vel circumſcriptive. Sic autem nullum iſtorum nominum ſubſtantiam Dei ſignificat, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad decimum dicendum, quod quamvis huiuſmodi perfectiones in Deo ſint ipſa divina ſubſtantia, tamen in creatura non ſunt ſubſtantiales prædictæ divinæ perfectiones: & ideo ſecundum eas creaturæ non dicuntur Deo eædem, ſed ſimiles.

Ad undecimum dicendum, quod hoc eſſet contra naturam, ſi ſapientia eiuſdem rationis cum ea quæ eſt accidens, in Deo eſſet: hoc autem non eſt verum, ut ex prædictis patet. Nec tamen auctoritas inducta eſt ad propoſitum: nihil enim contra naturam Deus facit in ſeipſo, quia in ſeipſo nihil facit.

Ad duodecimum dicendum, quod complexio huius termini, cum dicitur Deus bonus, non refertur ad aliquam compoſitionem quæ ſit in Deo, ſed ad compoſitionem quæ eſt in intellectu noſtro.

Ad decimumtertium dicendum, quod Deus ſubterfugit formam intellectus noſtri quaſi omnem formam intellectus noſtri excedens; non autem ita quod intellectus noſter ſecundum nullam formam intelligibilem Deo aſſimiletur.

Ad decimumquartum dicendum, quod ex quo intellectus noſter divinam ſubſtantiam non adæquat, hoc ipſum quod eſt Dei ſubſtantia remanet, noſtrum intellectum excedens, & ita a nobis ignoratur: & propter hoc illud eſt ultimum cognitionis humanæ de Deo quod ſciat ſe Deum neſcire, inquantum cognoſcit, illud quod Deus eſt, omne ipſum quod de eo intelligimus, excedere.

ARTICULUS VI.

Utrum iſta nomina ſint ſynonyma.

I. P. quæſt. XIII. *art.* 4.

SExto quæritur, utrum iſta nomina ſint ſynonyma. Et videtur quod ſic. Synonyma enim nomina dicuntur quæ omnino idem ſignificant. Sed omnia iſta nomina de Deo dicta ſignificant idem: quia ſignificant divinam ſubſtantiam, quæ eſt omnino ſimplex & una, ut oſtenſum eſt. Ergo omnia iſta nomina ſunt ſynonyma.

2. Præterea. Damaſcenus dicit (Lib. I. cap. XI.) quod in divinis omnia ſunt unum, præter ingenerationem, generationem, & proceſſionem. Sed nomina ſignificantia unum ſunt ſynonyma. Ergo omnia nomina dicta de Deo, præter ea quæ ſignificant proprietates perſonales, ſunt ſynonyma.

3. Præterea. Quæcumque uni & eidem ſunt eadem, ſibi invicem ſunt eadem. Sed ſapientia in Deo eſt idem quod ſua ſubſtantia, ſimiliter voluntas, & potentia. Ergo ſapientia, potentia, & voluntas in Deo omnino ſunt idem; & ſic ſequitur quod iſta nomina ſunt ſynonyma.

4. Sed dicendum, quod iſta nomina ſignificant unum ſecundum rem, ſignificant tamen rationes diverſas; & ideo non ſunt ſynonyma. Sed contra. Ratio cui non reſpondet aliquid in re, falſa eſt, & vana.

Sed

Sed ſi rationes horum nominum ſint multæ, & res eſt una, videtur quod rationes iſtæ ſint vanæ, & falſæ.

5. Sed dicendum, quod rationes iſtæ non ſunt vanæ, cum eis aliquid reſpondeat quod eſt in Deo. Sed contra. Secundum hoc res creatæ Deo aſſimilantur ſecundum quod ab ipſo proceſſerunt per ſimilitudinem idealem. Sed pluralitas idearum, vel rationum idealium non attenditur ſecundum reſpectus ad creaturas: nam ipſe Deus ſecundum unam ſuam eſſentiam eſt idea omnium. Ergo nec rationes nominum quæ de Deo dicimus ex ſimilitudine creaturarum, habent aliquid reſpondens ex parte divinæ ſubſtantiæ.

6. Præterea. Illud quod eſt maxime unum, non poteſt eſſe radix, & fundamentum multitudinis. Sed divina eſſentia eſt maxime una. Ergo rationes prædictorum nominum non poſſunt in divina ſubſtantia fundari, vel radicari.

7. Præterea. Diſtinctio relationum quæ realiter ſunt in Deo, facit pluralitatem perſonarum. Si ergo iſtis rationibus communibus attributorum aliquid reſponderet in Deo, etiam ſecundum multitudinem attributorum eſſet in Deo multitudo perſonarum; & ſic eſſent in Deo plures perſonæ quam tres; quod eſt hæreticum: & ita videtur quod penitus iſta nomina ſint ſynonyma.

Sed contra. Nomina ſynonyma ſibi invicem adiuncta (*a*) nugationem inducunt; ſicut ſi diceretur veſtis, & indumentum. Si ergo iſta nomina ſint ſynonyma, erit nugatio, cum Deus dicitur bonus, Deus ſapiens; quod eſt falſum.

Præterea. Quicumque negat unum ſynonymorum de aliquo, negat & reliquum. Sed aliqui negaverunt eius potentiam qui non negaverunt eius ſcientiam, vel bonitatem. Ergo iſta nomina non ſunt ſynonyma.

Præterea. Hoc patet per Commentatorem XI. Metaph. (com. xxxix.) qui dicit, quod hæc nomina dicta de Deo non ſunt ſynonyma.

Reſpondeo dicendum, quod ab omnibus intelligentibus communiter dicitur, quod hæc nomina non ſunt ſynonyma. Quod quidem facile eſſet ſuſtinere ſecundum illos qui dicebant hæc nomina non ſignificare divinam ſubſtantiam, ſed intentiones quaſdam additas eſſentiales, aut modos operandi in effectibus, vel etiam creaturarum negationes. Sed ſuppoſito quod hæc nomina ſignificent divinam ſubſtantiam, ſicut ſupra (art. præced.) oſtenſum eſt, quæſtio videtur maiorem difficultatem continere: quia ſic invenitur unum & idem ſimplex ſignificatum per omnia iſta nomina, quod eſt divina ſubſtantia. Sed ſciendum, quod ſignificatio nominis non immediate refertur ad rem, ſed mediante intellectu: ſunt enim voces notæ earum quæ ſunt in anima paſſionum, & ipſæ intellectus conceptiones ſunt rerum ſimilitudines, ut patet per Philoſophum in principio Periherm. Quod ergo aliqua nomina non ſint ſynonyma, poteſt impediri vel ex parte rerum ſignificatarum, vel ex parte rationum intellectarum per nomina, ad quas ſignificandas nomina imponuntur. Horum ergo nominum quæ de Deo dicuntur, ſynonyma impediri non poſſunt per diverſitatem rerum ſignificatarum ſecundum præhabita, ſed ſolum per rationes nominum quæ ſequuntur conceptiones intellectuum. Et ideo dicit Commentator XI. Metaph. (text. xxxix. cir. finem) quod multiplicitas in Deo eſt ſolum ſecundum differentiam in intellectu, & non in eſſe; quod nos dicimus unum ſecundum rem, & multa ſecundum rationem. Iſtæ autem diverſæ rationes in intellectu noſtro exiſtentes, non poſſunt tales rationes eſſe quibus nihil reſpondeat ex parte rei: (*b*) ea enim quorum ſunt iſtæ rationes, intellectus noſter Deo attribuit. Unde ſi nihil eſſet in Deo vel ſecundum ipſum, vel ſecundum eius effectum, quod his rationibus reſponderet, intellectus eſſet falſus in attribuendo, & omnes propoſitiones, huiuſmodi attributiones ſignificantes; quod eſt inconveniens. Sunt autem quædam rationes quibus in re intellecta nihil reſpondet; ſed ea quorum ſunt huiuſmodi rationes, intellectus non attribuit rebus prout in ſeipſis ſunt, ſed ſolum prout intellectæ ſunt; ſicut patet in ratione generis, & ſpeciei, & aliarum intentionum intellectualium: nam nihil eſt in rebus quæ ſunt extra animam, cuius ſimilitudo ſit ratio generis, vel ſpeciei. Nec tamen intellectus eſt falſus, quia ea quorum ſunt iſtæ rationes, ſcilicet genus, & ſpecies, non attribuit rebus ſecundum quod ſunt extra animam, ſed ſolum ſecundum quod ſunt in intellectu. Ex hoc enim quod intellectus in ſeipſum reflectitur, ſicut intelligit res exiſtentes extra animam, ita intelligit eas eſſe intellectas: & ſic ſicut eſt quædam conceptio intellectus, vel ratio, cui reſpondet res ipſa,

(a) *Al.* negationem. (b) *Al.* etenim.

ipſa, quæ eſt extra animam; ita eſt quædam conceptio, vel ratio, cui reſpondet res intellecta, ſecundum quod huiuſmodi; ſicuti rationi hominis, vel conceptioni hominis reſpondet res extra animam; rationi vero vel conceptioni generis, aut ſpeciei, reſpondet ſolum res intellecta. Non autem eſt poſſibile huiuſmodi eſſe rationes horum nominum quæ de Deo dicuntur: quia ſic intellectus non attribueret ea Deo ſecundum quod in ſe eſt, ſed ſecundum quod intelligitur; quod patet eſſe falſum: eſſet enim ſenſus, cum dicitur, Deus eſt bonus, quod Deus ſic intelligitur, non autem quod ſit.

Et ideo dicunt quidam, quod iſtis diverſis rationibus nominum reſpondent diverſa connotata, quæ ſunt diverſi Dei effectus: volunt enim quod cum dicitur, Deus eſt bonus, ſignificetur eius eſſentia cum aliquo effectu connotato, ut ſit ſenſus, Deus eſt, & bonitatem cauſat; ſicut diverſitas harum rationum cauſatur ex diverſitate effectuum. Sed hoc non videtur conveniens: quia cum effectus a cauſa ſecundum ſimilitudinem procedat, prius oportet intelligere cauſam aliqualem quam effectus tales. Non ergo ſapiens dicitur Deus, quoniam ſapientiam cauſet; ſed quia eſt ſapiens, ideo ſapientiam cauſat. Unde Auguſtinus dicit (Lib. II. de Doctri. chriſt. cap. xxxii.) quod quia Deus eſt bonus, ſumus; & inquantum ſumus, boni ſumus. Et præterea ſecundum hoc ſequeretur quod huiuſmodi nomina per prius dicerentur de creatura quam de Creatore; ſicut ſanitas prius dicitur de ſano quam de ſanativo, quod ſanum dicitur ea ratione, quia ſanitatem cauſat. Item ſi nihil aliud intelligitur, cum dicitur, Deus eſt bonus, niſi Deus eſt, & eſt bonitatis cauſator; ſequeretur quod eadem ratione omnia nomina effectuum divinorum de eo poſſent prædicari, ut diceretur, Deus eſt cælum, quia cælum cauſat. Et iterum ſi hoc dicatur de cauſalitate in actu, patet eſſe falſum: quia ſecundum hoc non poſſemus dicere, quod Deus ab æterno fuerit bonus, vel ſapiens, vel aliquid huiuſmodi: non enim ab æterno fuit cauſa in actu. Si autem hoc intelligatur de cauſalitate ſecundum virtutem, ut dicatur bonus, quia eſt, & habet virtutem bonitatem infundendi; tunc oportebit dicere, quod hoc nomen *bonum* ſignificat illam virtutem. Sed illa virtus eſt quædam ſupereminens ſimilitudo ſui effectus, ſicut & quælibet virtus agentis æquivoci. Unde ſequeretur quod intellectus concipiens bonitatem, aſſimilaretur ad id quod eſt in Deo, & quod eſt Deus. Et ſic rationi, vel conceptioni bonitatis reſpondet aliquid quod eſt in Deo, & quod eſt Deus.

Et ideo dicendum eſt, quod omnes iſtæ multæ rationes, & diverſæ habent aliquid reſpondens in ipſo Deo, cuius omnes iſtæ conceptiones intellectus ſunt ſimilitudines. Conſtat enim quod unius formæ non poteſt eſſe niſi una ſimilitudo ſecundum ſpeciem, quæ ſit eiuſdem rationis cum ea; poſſunt tamen eſſe diverſæ ſimilitudines imperfectæ, quarum quælibet a perfecta formæ repræſentatione deficiat. Cum ergo, ut ex ſuperioribus patet, conceptiones perfectionum in creaturis inventarum, ſint imperfectæ ſimilitudines, & non eiuſdem rationis cum ipſa divina eſſentia, nihil prohibet quin ipſa una eſſentia omnibus prædictis conceptionibus reſpondeat, quaſi per eas imperfecte repræſentata. Et ſic omnes rationes ſunt quidem in intellectu noſtro ſicut in ſubiecto; ſed in Deo ſunt ut in radice verificante has conceptiones. Nam non eſſent veræ conceptiones intellectus quas habet de re aliqua, niſi per viam ſimilitudinis illis conceptionibus res illa reſponderet. Diverſitatis ergo, vel multiplicitatis nominum cauſa eſt ex parte intellectus noſtri, qui non poteſt pertingere ad illam Dei eſſentiam videndam ſecundum quod eſt, ſed videt eam per multas ſimilitudines eius deficientes, in creaturis quaſi in ſpeculo reſultantes. Unde ſi ipſam eſſentiam videret, non indigeret pluribus nominibus, nec indigeret pluribus conceptionibus. Et propter hoc, Dei verbum, quod eſt perfecta conceptio ipſius, non eſt niſi unum: propter hoc dicitur Zach. ult. 9. *In die illa erit Dominus unus, & nomen eius unum*, quando ipſa Dei eſſentia videbitur, & non colligetur Dei cognitio ex creaturis.

Ad primum ergo dicendum, quod licet iſta nomina ſignificent unam rem, multis tamen rationibus, ut dictum eſt; & propter hoc non ſunt ſynonyma.

Ad ſecundum dicendum, quod Damaſcenus intelligit quod in divinis omnia ſunt unum ſecundum rem, præter proprietates perſonales, quæ realem perſonarum diſtinctionem conſtituunt; tamen non excludit quin ea quæ de Deo dicuntur, ratione differant.

(*a*) Ad tertium per hoc patet reſponſio: quia ſicut bonitas, & ſapientia ſunt unum ſecun-

(a) *Al.* Et per hoc patet reſponſio ad tertium.

Digitized by Google

ſecundum rem cum divina eſſentia; ita & ad invicem; cum tamen rationes horum nominum differant, ut dictum eſt.

Ad quartum dicendum, quod iam patet ex prædictis quod licet Deus ſit omnino unus, tamen iſtæ multæ conceptiones, vel rationes non ſunt falſæ, quia omnibus eis reſpondet una & eadem res imperfecte per eas repræſentata. Eſſent autem falſæ, ſi nihil eis reſponderet.

Ad quintum dicendum, quod cum omnimoda unitas ſit ex parte Dei, & multiplicitas ex parte creaturarum, ſicut oportet quod in Deo intelligente plures creaturas ſit una forma intelligibilis per eſſentiam, & multi reſpectus ad diverſas creaturas; ita in intellectu noſtro ex multiplicitate creaturarum in Deum aſcendente, oportet quod ſint multæ ſpecies habentes relationes ad unum Deum.

Ad ſextum dicendum, quod iſtæ rationes non fundantur in divina eſſentia ſicut in ſubiecto, ſed ſicut in cauſa veritatis, vel ſicut in repræſentato per omnes, quod eius ſimplicitati non derogat.

Ad ſeptimum dicendum, quod paternitas, & filiatio habent oppoſitionem ad invicem; & ideo exigunt realem diſtinctionem ſuppoſitorum: non autem bonitas, & ſapientia.

ARTICULUS VII.

Utrum huiuſmodi nomina dicantur in creaturis univoce, vel æquivoce.

I. P. qu. XVII. *art.* 5. *& opuſc.* III. *cap.* XXVII. *& I cont. Gent. cap.* XXXII. XXXIII. *&* XXXIV.

SEptimo quæritur, utrum huiuſmodi nomina dicantur de Deo, & creaturis univoce, vel æquivoce. Et videtur quod univoce. Menſura enim, & menſuratum ſunt unius rationis. Sed divina bonitas eſt menſura omnis bonitatis creatæ, & eius ſapientia omnis ſapientiæ. Ergo univoce dicuntur de Deo, & creatura.

2. Præterea. Similia ſunt quæ communicant in forma. Sed creatura poteſt Deo ſimilari; quod patet Geneſ. 1. 26. *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram*. Ergo creaturæ ad Deum eſt aliqua communicatio in forma. De omnibus autem communicantibus in forma poteſt aliquid univoce prædicari. Ergo de Deo, & creatura poteſt aliquid prædicari univoce.

3. Præterea. Maius, & minus non diverſificant ſpeciem. Sed cum creatura dicatur bona, & Deus bonus, in hoc videtur differre quod Deus eſt melior omni creatura. Ergo bonitas Dei, & creaturæ non diverſificatur ſecundum ſpeciem; & ſic univoce bonum prædicatur de Deo, & creatura.

4. Præterea. Inter ea quæ ſunt diverſorum generum, non poteſt eſſe comparatio, ſicut Philoſophus probat in VII. Phyſic. (com. XXX. XXXI. & XXXII.) non enim comparabilis eſt velocitas alterationis, velocitati motus localis. Sed inter Deum & creaturam attenditur aliqua comparatio: dicitur enim, quod Deus (a) eſt ſumme bonus, & creatura eſt bona. Ergo Deus, & creatura ſunt unius generis, & ita aliquid de eis poteſt univoce prædicari.

5. Præterea. Nihil cognoſcitur niſi per ſpeciem unius rationis: non enim albedo quæ eſt in pariete, per ſpeciem quæ eſt in oculo cognoſceretur, niſi eſſet unius rationis. Sed Deus per ſuam bonitatem cognoſcit omnia bona, & per ſuum eſſe cognoſcit omnia entia, & ſic de aliis. Ergo bonitas Dei, & creaturæ ſunt unius rationis, & ſic univoce bonum de Deo & creatura prædicatur.

6. Præterea. Domus quæ eſt in mente artificis, & domus quæ eſt in materia, ſunt unius rationis. Sed omnes creaturæ proceſſerunt a Deo ſicut artificiata ab artifice. Ergo bonitas quæ eſt in Deo, eſt unius rationis cum bonitate quæ eſt in creatura; & ſic idem quod prius.

7. Præterea. Omne agens æquivocum reducitur ad aliquid univocum. Ergo primum agens, quod Deus eſt, oportet eſſe univocum. Sed de agente univoco, & effectu eius proprio aliquid univoce prædicatur. Ergo de Deo, & creatura prædicatur aliquid univoce.

1. Sed contra eſt quod Philoſophus dicit X. Metaph. (Lib. VII. com. XXX.) quod æterno, & temporali nihil eſt commune niſi nomen. Sed Deus eſt æternus, & creaturæ temporales. Ergo Deo, & creaturis nihil poteſt eſſe commune niſi nomen; & ſic prædicantur æquivoce pure nomina de Deo, & creaturis.

2. Præterea. Cum genus ſit prima pars definitionis, ablato genere removetur ſignificata

(a) *Al.* & creatura bonus.

ficata ratio per nomen: unde ſi aliquod nomen imponatur ad ſignificandum id quod eſt in alio, erit nomen æquivocum. Sed ſapientia dicta de creatura eſt in genere qualitatis. Cum ergo ſapientia dicta de Deo non ſit qualitas, ut ſupra oſtenſum eſt, videtur quod hoc nomen *ſapientia* æquivoce prædicetur de Deo, & creaturis.

3. Præterea. Ubi nulla eſt ſimilitudo, ibi non poteſt aliquid communiter prædicari, niſi æquivoce. Sed inter creaturam & Deum nulla eſt ſimilitudo: dicitur enim I ſai. xl. 18. *Cui ergo ſimilem feciſtis Deum?* Ergo videtur quod nihil poſſit prædicari univoce de Deo, & creaturis.

4. Sed dicendum, quod licet Deus non poſſit dici ſimilis creaturæ, creatura tamen poteſt dici ſimilis Deo. Sed contra eſt quod dicitur in Pſalm. lxxxii. 2. *Deus, quis ſimilis erit tibi?* quaſi dicat, nullus.

5. Præterea. Secundum accidens non poteſt eſſe aliquid ſimile ſubſtantiæ. Sed ſapientia in creatura eſt accidens, in Deo autem eſt ſubſtantia. Ergo homo non poteſt divinæ ſapientiæ ſimilari per ſuam ſapientiam.

6. Præterea. Cum in creatura aliud ſit eſſe, & aliud ſit forma, vel natura; per formam, vel naturam nihil ſimilatur ei quod eſt eſſe. Sed iſta nomina prædicata de creaturis ſignificant aliquam naturam, vel formam; Deus autem eſt hoc ipſum quod eſt ſuum eſſe. Ergo per huiuſmodi quæ dicuntur de creatura, non poteſt creatura Deo ſimilari; & ſic idem quod prius.

7. Præterea. Magis differt Deus a creatura quam numerus ab albedine. Sed ſtultum eſt dicere numerum ſimilari albedini, aut e converſo. Ergo ſtultius eſt dici, quod aliqua creatura ſit ſimilis Deo; & ſic idem quod prius.

8. Præterea. Quæcumque ſimilantur ad invicem, in aliquo uno conveniunt; quæ vero in uno conveniunt, ſunt tranſmutabilia invicem. Deus autem eſt omnino intranſmutabilis. Ergo non poteſt eſſe aliqua ſimilitudo inter Deum & creaturam.

Reſpondeo dicendum, quod impoſſibile eſt aliquid univoce prædicari de Deo, & creatura: quod ex hoc patet. Nam omnis effectus agentis univoci adæquat virtutem agentis. Nulla autem creatura, cum ſit finita, poteſt adæquare virtutem primi agentis, cum ſit infinita. Unde impoſſibile eſt quod ſimilitudo Dei univoce in creatura recipiatur. Item patet quod etſi ſit una ratio formæ exiſtentis in agente, & in effectu, diverſus tamen modus exiſtendi impedit univocam prædicationem: licet enim eadem ſit ratio domus quæ ſit in materia, & domus quæ eſt in mente artificis, quia unum eſt ratio alterius; non tamen domus univoce de utraque prædicatur, propter hoc quod ſpecies domus in materia habet eſſe materiale, in mente vero artificis immateriale. Dato ergo per impoſſibile quod eiuſdem rationis ſit bonitas in Deo, & creatura, non tamen bonum univoce de Deo prædicaretur; cum quod in Deo eſt immaterialiter, & ſimpliciter, in creatura ſit materialiter, & multipliciter. Et præterea ens non dicitur univoce de ſubſtantia, & accidente, propter hoc quod ſubſtantia eſt ens tamquam per ſe habens eſſe, accidens vero tamquam cuius eſſe eſt ineſſe. Ex quo patet quod diverſa habitudo ad eſſe impedit univocam prædicationem entis. Deus autem alio modo ſe habet ad eſſe quam aliqua alia creatura: nam ipſe eſt ſuum eſſe, quod nulli alii creaturæ competit. Unde nullo modo univoce de Deo, & creatura dicitur; & per conſequens nec aliquid aliorum prædicabilium, inter quæ eſt ipſum primum ens. Exiſtente enim diverſitate in primo, oportet in aliis diverſitatem inveniri: unde de ſubſtantia, & accidente nihil univoce prædicatur.

Quidam autem aliter dixerunt, quod de Deo, & creatura nihil prædicatur analogice, ſed æquivoce pure. Et huius opinionis eſt Rabbi Moyſes, ut ex ſuis dictis patet. Iſta autem opinio non poteſt eſſe vera: quia in pure æquivocis, quæ Philoſophus nominat a caſu æquivoca, non dicitur aliquid de uno per reſpectum ad alterum. Omnia autem quæ dicuntur de Deo, & creaturis, dicuntur de Deo ſecundum aliquem reſpectum ad creaturas, vel e contrario, ſicut patet per omnes opiniones poſitas de expoſitione divinorum nominum. Unde impoſſibile eſt quod ſit pura æquivocatio. Item, cum omnis cognitio noſtra de Deo ex creaturis ſumatur, ſi non erit convenientia niſi in nomine tantum, nihil de Deo ſciremus niſi nomina tantum vana, quibus res non ſubeſſet. Sequeretur etiam quod omnes demonſtrationes a Philoſophis datæ de Deo, eſſent ſophiſticæ: verbi gratia, ſi dicatur, quod omne quod eſt in potentia, reducitur ad actum per ens actu; & ex hoc concluderetur quod Deus eſſet ens actu, cum per ipſum omnia in eſſe educantur; erit fallacia æquivocationis: & ſic de omnibus aliis.

Digitized by Google

Et præterea oportet cauſatum eſſe aliqualiter ſimile cauſæ: unde oportet de cauſato, & cauſa nihil pure æquivoce prædicari, ſicut ſanum de medicina, & animali.

Et ideo aliter dicendum eſt, quod de Deo, & creatura nihil prædicetur uoivoce; non tamen ea quæ communiter prædicantur, pure æquivoce prædicantur, ſed analogice. Huius autem prædicationis duplex eſt modus. Unus quo aliquid prædicatur de duobus per reſpectum ad aliquod tertium, ſicut ens de qualitate, & quantitate per reſpectum ad ſubſtantiam. Alius modus eſt quo aliquid prædicatur de duobus per reſpectum unius ad alterum, ſicut ens de ſubſtantia, & quantitate. In primo autem modo prædicationis oportet eſſe aliquid prius duobus, ad quod ambo reſpectum habent, ſicut ſubſtantia ad quantitatem, & qualitatem; in ſecundo autem non, ſed neceſſe eſt unum eſſe prius altero. Et ideo cum Deo nihil ſit prius, ſed ipſe ſit prior creatura, competit in divina prædicatione ſecuodus modus analogiæ, & non primus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de menſura cui menſuratum poteſt coæquari, vel commenſurari; talis autem menſura non eſt Deus, cum in infinitum omnia excedat per ipſum menſurata.

Ad ſecundum dicendum, quod ſimilitudo creaturæ ad Deum deficit a ſimilitudine univocorum in duobus. Primo quia non eſt per participationem unius formæ, ſicut duo calida ſecundum participationem unius caloris: hoc eoim quod de Deo, & creaturis dicitur, prædicatur de Deo per eſſentiam, de creatura vero per participationem; ut ſic talis ſimilitudo creaturæ ad Deum intelligatur, qualis eſt calidi ad calorem, non qualis calidi ad calidius. Secundo quia ipſa forma in creatura participata deficit a ratione eius quod Deus eſt, ſicut calor ignis deficit a ratione virtutis ſolaris, per quam calorem generat.

Ad tertium dicendum, quod magis, & minus tripliciter poteſt conſiderari, & ſic prædicari. Uno modo ſecundum ſolam quantitatem participati; ſicut nix dicitur albior pariete, quia perfectior eſt albedo io nive quam in pariete, ſed tamen uoius rationis: unde talis diverſitas ſecundum magis, & minus non diverſificat ſpeciem. Alio modo ſecundum quod unum participatur, & aliud per eſſentiam dicitur; ſicut diceremus, quod bonitas eſt melior quam bonum. Tertio modo ſecundum quod modo emioentiori competit idem aliquid uni quam alteri, ſicut calor ſoli quam igni: & hi duo modi impediunt unitatem ſpeciei, & univocam prædicationem; & ſecundum hoc aliquid prædicatur magis, & minus de Deo, & creatura, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quod Deus non comparatur creaturis in hoc quod dicitur melior, vel ſummum bonum, quaſi participans naturam eiuſdem generis cum creaturis, ſicut ſpecies generis alicuius; ſed quaſi principium generis.

Ad quinrum dicendum, quod (*a*) inquantum ſpecies intelligibilis eminentior eſt in aliquo, tanto ex ea relinquitur perfectior cognitio, ſicut ex ſpecie lapidis in intellectu quam in ſenſu. Unde per hoc Deus perfectiſſime poteſt cognoſcere res per ſuam eſſentiam, inquantum ſua eſſentia eſt ſupereminens ſimilitudo rerum, & non adæquata.

Ad ſextum dicendum, quod inter creaturam & Deum eſt duplex ſimilitudo. Una creaturæ ad intellectum divinum; & ſic forma intellecta per Deum eſt unius rationis cum re intellecta, licet non habeat eumdem modum eſſendi, quia forma intellecta eſt tantum io intellectu, forma autem creaturæ eſt (*b*) ut in re. Alio modo ſecundum quod ipſa divina eſſentia eſt omnium rerum ſimilirudo ſuperexcellens, & non unius rationis. Et ex hoc modo ſimilitudinis contingit quod bonum, & huioſmodi prædicantur communirer de Deo, & creaturis, non autem ex primo. Non enim hæc eſt ratio Dei cum dicitur, Deus eſt bonus, quia bonitatem creaturæ intelligit; cum iam ex dictis pateat quod nec etiam domus quæ eſt in menre artificis, cum domo quæ eſt in materia, univoce dicatur domus.

Ad ſeptimum dicendum, quod ageos æquivocum oportet eſſe prius quam agens univocum: quia agens univocum non habet cauſalitatem ſuper totam ſpeciem, alias eſſet cauſa ſui ipſius, ſed ſolum ſuper aliquod individuum ſpeciei; agens autem æquivocum habet cauſalitatem ſuper totam ſpeciem: unde oportet primum agens eſſe æquivocum.

Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod Philoſophus loquitur de communitate naturaliter, & non logice. Ea vero quæ habent diverſum modum eſſendi,

(a) *Forte* quanto. (b) *Forte* etiam.

Digitized by Google

eſſendi, non communicant in aliquo ſecundum eſſe quod conſiderat naturalis; poſſunt tamen communicare in aliquo communi intentione quam conſiderat logicus. Et præterea etiam ſecundum naturales corpus elementare, & cæleſte non ſunt unius generis; ſed ſecundum logicum ſunt. Nihilominus tamen Philoſophus non intendit excludere analogicam communitatem, ſed ſolum univocam. Vult enim oſtendere quod corruptibile, & incorruptibile non communicant in genere.

Ad ſecundum dicendum, quod licet diverſitas generis tollat univocationem; non tamen tollit analogiam. Quod ſic patet. Sanum enim, ſecundum quod dicitur de urina, eſt in genere ſigni; ſecundum vero quod dicitur de medicina, eſt in genere cauſæ.

Ad tertium dicendum, quod Deus nullo modo dicitur eſſe ſimilis creaturæ, ſed e contrario: quia, ut dicit Dionyſius IX. cap. de divin. Nomin. in cauſa, & cauſatis non recipimus ſimilitudinis converſionem, ſed ſolum in coordinatis: homo enim non dicitur ſimilis ſuæ imagini, ſed e contrario, propter hoc quod forma illa ſecundum quam attenditur ſimilitudo per prius eſt in homine quam in imagine. Et ideo Deum creaturis ſimilem non dicimus, ſed e contrario.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, nulla creatura eſt ſimilis Deo, ut eodem cap. dicit Dionyſius, hoc intelligendum eſt ſecundum quod cauſata minus habent a ſua cauſa, ab ipſa incomparabiliter deficientia. Quod non eſt intelligendum ſecundum quantitatem participati, ſed aliis duobus modis, ſicut ſupra dictum eſt.

Ad quintum dicendum, quod ſecundum accidens non poteſt eſſe aliquid ſimile ſubſtantiæ, ſimilitudine quæ attenditur ſecundum formam unius rationis; ſed ſecundum ſimilitudinem quæ eſt inter cauſatum & cauſam, nihil prohibet. Nam primam ſubſtantiam oportet eſſe cauſam omnium accidentium.

Et ſimiliter dicendum ad ſextum.

Ad ſeptimum dicendum, quod albedo nec eſt in genere numeri, nec eſt principium generis: & ideo nulla ſimilitudo unius ad alterum attenditur. Deus autem eſt principium omnis generis: & ideo ei omnia aliqualiter ſimilantur.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa procedit de his quæ communicant in genere, vel in materia; qualis conditio non eſt Dei ad creaturas.

ARTICULUS VIII.

Utrum ſit aliqua relatio inter Deum & creaturam.

OCtavo quæritur, utrum ſit aliqua relatio inter Deum & creaturam. Et videtur quod non. Relativa enim ſunt ſimul ſecundum Philoſophum (in prædicamento *ad aliquid*) Sed creatura non poteſt ſimul eſſe cum Deo: Deus enim omnibus modis eſt prior creatura. Ergo nulla relatio poteſt eſſe inter creaturam & Deum.

2. Præterea. Inter quæcumque eſt aliqua relatio, eſt etiam eorum aliqua ad invicem comparatio. Sed inter Deum & creaturam non eſt comparatio: ea enim quæ non ſunt unius generis, non ſunt comparabilia, ſicut numerus, & linea. Ergo non eſt aliqua relatio inter Deum & creaturam.

3. Præterea. In quocumque genere eſt unum relativorum, eſt etiam aliud. Sed Deus non eſt in eodem genere cum creatura. Ergo non poſſunt relative ad invicem dici.

4. Præterea. Creatura non poteſt eſſe oppoſita Creatori: quia oppoſitum non eſt cauſa ſui oppoſiti. Sed relativa ad invicem opponuntur. Ergo non poteſt eſſe relatio inter creaturam & Deum.

5 Præterea. De quocumque aliquid de novo incipit dici, aliquo modo poteſt dici factum. Ergo ſequitur, ſi aliquid relative ad creaturam de Deo dicitur, quod Deus aliquo modo ſit factus; quod eſt impoſſibile, cum ipſe ſit immutabilis.

6. Præterea. Omne quod prædicatur de aliquo, prædicatur de eo aut per ſe, aut per accidens. Sed ea quæ important relationem ad creaturam, non prædicantur de Deo per ſe, quia huiuſmodi prædicata ex neceſſitate, & ſemper prædicantur; nec iterum per accidens. Ergo nullo modo aliqua talia relativa de Deo prædicari poſſunt.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit VI. vel IX. Lib. de Trinit. (Lib. V. cap. XIII. XIV. & XV.) quod Creator relative dicitur ad creaturam, ſicut dominus ad ſervum.

Reſpondeo dicendum, quod relatio in hoc differt a quantitate, & qualitate: quia quantitas, & qualitas ſunt quædam accidentia in ſobiecto remanentia; relatio autem non ſignificat, ut Boetius dicit in Lib. de Trinitate (circa medium) ut in ſubiecto manens, ſed ut in tranſitu quodam ad

 aliud:

aliud: unde & Porretani dixerunt, relationes non eſſe inhærentes, ſed aſſiſtentes: quod aliqualiter verum eſt, ut poſterius oſtendetur. Quod autem attribuitur alicui ut ab eo in aliud procedens, non facit compoſitionem cum eo, ſicut nec actio cum agente. Et propter hoc etiam probat Philoſophus V. Phyſic. (com. xviii.) quod in *ad aliquid* non poteſt eſſe motus: quia ſine aliqua mutatione eius quod ad aliud refertur, poteſt relatio deſinere ex ſola mutatione alterius; ſicut etiam de actione patet, quod non eſt motus ſecundum actionem, niſi metaphorice, & improprie; ſicut exiens de otio in actum mutari dicimus: quod non eſſet, ſi relatio, vel actio ſignificaret aliquid in ſubiecto manens. Ex hoc autem apparet quod non eſt contra rationem ſimplicitatis alicuius, multitudo relationum, quæ eſt inter ipſum & alia; immo quanto ſimplicius eſt, tanto concomitantur ipſum plures relationes. Quanto enim aliquid eſt ſimplicius, tanto virtus eſt minus limitata: unde ad plura ſe extendit ſua cauſalitas. Et ideo in Libro de cauſis (prop. xvii.) dicitur, quod omnis virtus unita plus eſt infinita quam virtus multiplicata. Oportet autem intelligi aliquam relationem inter principium & ea quæ a principio ſunt, non ſolum quidem relationem originis, ſecundum quod principiata oriuntur a principio, ſed etiam relationem diverſitatis: quia oportet effectum a cauſa diſtingui, cum nihil ſit cauſa ſui ipſius. Et ideo ad ſummam Dei ſimplicitatem conſequitur quod infinitæ habitudines, ſive relationes exiſtant inter creaturas & ipſum, ſecundum quod ipſe creaturas producit a ſeipſo diverſas, aliqualiter tamen ſibi aſſimilatas.

Ad primum ergo dicendum, quod illa relativa ſunt ſimul natura quæ pari ratione mutuo referuntur, ſicut pater ad filium, dominus ad ſervum, duplum ad dimidium. Illa vero relativa in quibus non eſt eadem ratio referendi ex utraque parte, non ſunt ſimul natura, ſed alterum eſt prius naturaliter, ſicut etiam Philoſophus dicit (in prædic. *ad aliquid* a medio) de ſenſu & ſenſibili, ſcientia & ſcibili. Et ſic patet quod non oportet quod Deus, & creatura ſint ſimul natura, cum non ſit eadem ratio referendi ex utraque parte. Nihilominus autem non eſt neceſſe in illis etiam relativis quæ ſunt ſimul natura, quod ſubiecta ſint naturaliter ſimul, ſed relationes ſolæ.

Ad ſecundum dicendum, quod non omnium eſt comparatio quorum eſt relatio ad invicem, ſed ſolum illorum quorum eſt relatio ſecundum unam quantitatem, vel qualitatem, ut ex hoc poſſit unum altero dici maius, aut melius, vel albius, vel aliquid huiuſmodi. Relationum autem diverſitates poſſunt ad invicem referri, etiam quæ diverſorum generum ſunt: ea enim quæ diverſorum generum ſunt, ſunt ad invicem diverſa. Nihilominus tamen quamvis Deus in eodem genere non ſit cum creatura, ſicut contentum ſub genere, eſt tamen in omnibus generibus ſicut principium generis: & ex hoc poteſt eſſe aliqua relatio inter creaturam & Deum, ſicut inter principiata & principium.

Ad tertium dicendum, quod non oportet ſubiecta relationum eſſe unius generis, ſed ſolum relationes ipſas, ut patet in hoc quod quantitas a quidditate diverſa dicitur. Et tamen, ut dictum eſt, non eſt eadem ratio de Deo, & creaturis, ſicut de his quæ ſunt in diverſis generibus ad invicem nullo modo coordinata.

Ad quartum dicendum, quod oppoſitio relationis in duobus differt ab aliis oppoſitionibus: quorum primum eſt quod in aliis oppoſitis unum dicitur alteri opponi, inquantum ipſum removet: negatio enim removet affirmationem, & ſecundum hoc ei opponitur: oppoſitio vero privationis, & habitus, & contrarietatis includit oppoſitionem contradictionis, ut IV. Metaph. dicitur. Non autem eſt hoc in relativis. Non enim per hoc opponitur filius patri quod ipſum removeat, ſed propter rationem habitudinis ad ipſum. Et ex hoc cauſatur ſecunda differentia: quia in aliis oppoſitis ſemper alterum eſt imperfectum; quod accidit ratione negationis quæ includitur in privatione, & altero contrariorum. Hoc autem in relativis non oportet, immo utrumque conſiderari poteſt ut perfectum, ſicut patet maxime in relativis æquiparantiæ, & in relativis originis, ut æquale, ſimile, pater, & filius. Et ideo relatio magis poteſt attribui Deo quam aliæ oppoſitiones. Ratione quidem primæ differentiæ poteſt attendi oppoſitio relationis inter creaturam & Deum, non autem alia oppoſitio; cum ex Deo ſit magis creaturarum poſitio quam earum remotio; eſt tamen aliqua habitudo creaturarum ad Deum. Ratione vero ſecundæ differentiæ eſt in ipſis divinis perſonis (in quibus nihil imperfectum eſſe poteſt) oppoſitio relationis, & non alia, ut poſterius (quæſt. viii.) apparebit.

Ad quintum dicendum, quod cum fieri

ſit

Digitized by Google

ſit proprie mutari, non eſt ſecundum relationem niſi per accidens, ſcilicet mutato eo ad quod conſequitur relatio: ita nec fieri. Corpus enim mutatum ſecundum quantitatem fit æquale, non quod mutatio per ſe æqualitatem reſpiciat ſed per accidens ſe habet ad ipſam. Et tamen non oportet, ad hoc quod de aliquo relatio aliqua de novo dicatur, quod aliqua mutatio in ipſo fiat; ſed ſufficit quod fiat mutatio in aliquo extremorum: cauſa enim habitudinis inter duos eſt aliquid inhærens utrique. Unde ex quacumque parte fiat mutatio illius quod habitudinem cauſabat, tollitur habitudo quæ eſt inter utrumque. Et ſecundum hoc, per hoc quod in creatura aliqua mutatio fit, aliqua relatio de Deo incipit dici. Unde ipſe non poteſt dici factus, niſi metaphorice: quia ſe habet ad ſimilitudinem facti, inquantum de Deo aliquid novum dicitur. Et ſic dicimus: *Domine, refugium factus es nobis*. (Pſalm. lxxxix. 1.)

Ad ſextum dicendum, quod huiuſmodi relationes cum de Deo dici incipiant propter mutationem in creatura factam, patet quod cauſa quare de Deo dicantur, eſt ex parte creaturæ, & per accidens de Deo dicuntur. Non quidem accidens quod in Deo ſit, ut Auguſtinus dicit; ſed ſecundum aliquid extra ipſum exiſtens, quod ad ipſum accidentaliter comparatur. Non enim eſſe Dei a creatura dependet, ſicut nec eſſe ædificatoris a domo. Unde ſicut accidit ædificatori quod domus ſit, ita Deo quod creatura. Omne enim dicimus per accidens ſe habere ad aliquid, ſine quo illud eſſe poteſt.

ARTICULUS IX.

Utrum huiuſmodi relationes quæ ſunt inter creaturas & Deum, ſint realiter in ipſis creaturis.

Nono quæritur, utrum huiuſmodi relationes quæ ſunt inter creaturas & Deum, ſint realiter in ipſis creaturis. Et videtur quod non. Aliquæ enim relationes inveniuntur in quibus ex nulla parte relatio aliquid realiter ponit, ſicut Avicenna dicit (Lib. IV. Metaph. cap. x. circa finem) de relatione quæ eſt inter ens & non ens. Sed nulla extrema relationis magis ad invicem diſtant quam Deus, & creatura. Ergo iſta relatio non ponit aliquid realiter ex parte neutra.

2. Præterea. Omne illud negandum eſt ad quod ſequitur proceſſus in infinitum. Sed ſi in creatura relatio ad Deum ſit res aliqua, erit procedere in infinitum: relatio enim illa aliquid creatum erit, ſi eſt res quædam; & ita erit alia relatio ipſius ad Deum pari ratione, & ſic in infinitum. Non ergo ponendum eſt quod in creatura ad Deum relatio ſit res aliqua.

3. Præterea. Nihil refertur niſi ad determinatum, & unum, ut dicitur IV. Metaphyſic. (com. xxvi.) unde duplum non refertur ad quodlibet, ſed ad dimidium, & pater ad filium, & ſic de aliis. Oportet ergo ſecundum differentiam eorum quæ referuntur, eſſe differentias eorum ad quæ ſit relatio. Sed Deus eſt unum ens ſimpliciter. Ergo non poteſt ad ipſum fieri relatio omnium creaturarum, aliqua relatione reali.

4. Præterea. Secundum hoc creatura refertur ad Deum, ſecundum quod ab ipſo procedit. Sed creatura procedit a Deo ſecundum ipſam ſubſtantiam. Ergo ſecundum ſuam ſubſtantiam refertur ad Deum, & non ſecundum aliquam relationem ſupervenientem.

5. Præterea. Relatio eſt aliquid medium inter extrema relationis. Sed nihil poteſt eſſe realiter medium inter Deum & creaturam immediate a Deo creatam. Ergo relatio ad Deum non eſt aliqua res in creatura.

6. Præterea. Philoſophus in IV. Metaph. (com. xix. & ſequent.) dicit, quod ſi omnia apparentia eſſent vera, res ſequeretur opinionem noſtram, & ſenſum. Sed conſtat quod omnes creaturæ ſequuntur æſtimationem, ſive ſcientiam ſui Creatoris. Ergo creaturæ omnes ſubſtantialiter referuntur ad Deum, & non per aliquam relationem inhærentem.

7. Præterea. Inter quæ eſt maior diſtantia, minus videtur eſſe relatio. Sed eſt maior diſtantia creaturæ ad Deum quam unius creaturæ ad aliam. Non eſt autem relatio creaturæ ad creaturam res aliqua, ut videtur: nam cum non ſit ſubſtantia, oportet quod ſit accidens, & ita quod ſubiecto inſit, & quod ab eo removeri non poſſit (*a*) ſine mutatione ſubiecti: cuius contrarium ſupra de relatione eſt dictum. Ergo nec relatio creaturæ ad Deum eſt res aliqua.

8. Præterea. Sicut ens creatum diſtat a non

(*a*) *Al. deeſt* ſine.

Digitized by Google

non ente in infinitum, ita etiam a Deo in infinitum diſtat. Sed inter ens creatum & non ens purum, non eſt aliqua realis relatio, ut Avicenna dicit (Lib. IV. Metaph. cap. x.) Ergo nec inter ens creatum & ens increatum.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit V. de Trinit. (cap. xvi.) *quod temporaliter dici incipit Deus quod antea non dicebatur, manifeſtum eſt relative dici*: non tamen ſecundum accidens Dei, quod ei aliquid acciderit; ſed plane ſecundum accidens (a) eius ad quod Deus incipit dici relative. Sed accidens res aliqua in ſubiecto eſt. Ergo relatio ad Deum eſt res aliqua in creatura.

Præterea. Omne quod refertur ad aliquid per ſui mutationem, realiter refertur ad ipſum. Sed creatura refertur ad Deum per ſui mutationem. Ergo realiter refertur ad Deum.

Reſpondeo dicendum, quod relatio ad Deum eſt aliqua res in creatura. Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod, ſicut dicit Commentator in XI. Metaph. (text. xix.) quia relatio eſt debilioris eſſe inter omnia prædicamenta, ideo putaverunt quidam eam eſſe ex ſecundis intellectibus. Prima enim intellecta ſunt res extra animam, in quæ primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones conſequentes modum intelligendi: hoc enim ſecundo intellectus intelligit, inquantum reflectitur ſupra ſeipſum, intelligens ſe intelligere, & modum quo intelligit. Secundum ergo hanc poſitionem ſequeretur quod relatio non ſit in rebus extra animam, ſed in ſolo intellectu, ſicut intentio generis, & ſpeciei, & ſecundarum ſubſtantiarum. Hoc autem eſſe non poteſt. In nullo enim prædicamento ponitur aliquid, niſi res extra animam exiſtens. Nam ens rationis dividitur contra ens diviſum per decem prædicamenta, ut patet V. Metaph. (com. xiii. & xiv.) Si autem relatio non eſſet in rebus extra animam, non poneretur ad aliquid unum genus prædicamenti. Et præterea perfectio, & bonum, quæ ſunt in rebus extra animam, non ſolum attenditur ſecundum aliquid abſolute inhærens rebus, ſed etiam ſecundum ordinem unius rei ad aliam; ſicut etiam in ordine partium exercitus, bonum exercitus conſiſtit: huic enim ordini comparat Philoſophus ordinem univerſi X. Metaph. (com. lii. & ſeqq.) Oportet ergo in ipſis rebus ordinem quemdam eſſe; hic autem ordo relatio quædam eſt. Unde oportet in rebus ipſis relationes quaſdam eſſe, ſecundum quas unum ad alterum ordinatur. Ordinatur autem una res ad aliam vel ſecundum quantitatem, vel ſecundum virtutem activam, ſeu paſſivam. Ex his enim ſolum duobus attenditur aliquid in uno, reſpectu extrinſeci. Menſuratur enim aliquid non ſolum a quantitate intrinſeca, ſed etiam ab extrinſeca. Per virtutem etiam activam unumquodque agit in alterum, & per paſſivam patitur ab altero; per ſubſtantiam autem, & qualitatem ordinatur aliquid ad ſeipſum tantum, non ad alterum, niſi per accidens, ſcilicet ſecundum quod qualitas, vel forma ſubſtantialis, aut materia habet rationem virtutis activæ, vel paſſivæ, & ſecundum quod in eis conſideratur aliqua ratio quantitatis, prout unum in ſubſtantia facit idem, & unum in qualitate ſimile, & numerus, ſive multitudo diſſimile, & diverſum in eiſdem, & diſſimile, ſecundum quod aliquid magis, vel minus (b) altero conſideratur: ſic enim albius aliquid altero dicitur. Et propter hoc Philoſophus in V. Metaph. (com. xx.) ſpecies aſſignans relationis, quaſdam ponit ex quantitate cauſatas, quaſdam vero ex actione, & paſſione. Sic ergo oportet quod res habentes ordinem ad aliquid, realiter referantur ad ipſum, & quod in eis aliqua res ſit relatio. Omnes autem creaturæ ordinantur ad Deum & ſicut ad principium, & ſicut ad finem: nam ordo qui eſt partium univerſi ad invicem, eſt per ordinem qui eſt totius univerſi ad Deum; ſicut ordo qui eſt inter partes exercitus, eſt propter ordinem exercitus ad ducem, ut patet XII. Metaph. (com. lii. & ſeq.) Unde oportet quod creaturæ realiter referantur ad Deum, & quod ipſa relatio ſit res quædam in creatura.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod aliqua relatio eſt inter creaturas ad invicem quæ in neutro extremorum aliquid ponat, non eſt propter creaturarum diſtantiam, ſed propter hoc quod aliqua relatio non attenditur ſecundum ordinem aliquem qui ſit in rebus, ſed ſecundum ordinem qui eſt in intellectu tantum; quod non poteſt dici de ordine creaturarum ad Deum.

Ad ſecundum dicendum, quod relationes ipſæ non referuntur ad aliud per aliam relationem, ſed per ſeipſas, quia eſſentialiter rela-

(a) *Al. deeſt ejus.* (b) *Al. album.*

relationes ſunt. Non autem eſt ſimile de his quæ habent ſubſtantiam abſolutam: unde non ſequitur proceſſus in infinitum.

Ad tertium dicendum, quod Philoſophus ibidem concludit, quod ſi omnia referantur ad optimum, oportet infinitum ſpecie eſſe optimum. Et ſic ad id quod eſt infinitum ſpecie, nihil prohibet infinita referri. Tale autem eſt Deus, cum perfectio ſuæ ſubſtantiæ ad nullum genus determinetur, ut ſupra habitum eſt. Et propter hoc nihil prohibet infinitas creaturas ad Deum referri.

Ad quartum dicendum, quod creatura refertur ad Deum ſecundum ſuam ſubſtantiam, ſicut ſecundum cauſam relationis, ſecundum vero relationem ipſam formaliter; ſicut aliquid dicitur ſimile ſecundum qualitatem cauſaliter, ſecundum ſimilitudinem formaliter: ex hoc enim creatura ſimilis denominatur.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur creatura immediate a Deo procedere, excluditur cauſa media creans; non tamen excluditur mediata realis habitudo, quæ naturaliter ſequitur (a) ad productionem creaturæ, ſicut æqualitas ſequitur productionem quantitatis indeterminate: ita habitudo realis creationis naturaliter ſequitur ad productionem ſubſtantiæ creatæ.

Ad ſextum dicendum, quod creaturæ ſequuntur Dei ſcientiam, ſicut effectus cauſam, non ſicut propriam rationem eſſendi: ut ſic nihil aliud ſit creaturam eſſe quam a Deo ſciri. Hoc autem modo ponebant dicentes omnia apparentia eſſe vera, & rem ſequi opinionem & ſenſum, ut ſcilicet unicuique hoc eſſet eſſe quod ab alio ſentiri, vel opinari.

Ad ſeptimum dicendum, quod ipſa relatio, quæ nihil eſt aliud quam ordo unius creaturæ ad aliam, aliud habet inquantum eſt accidens, & aliud inquantum eſt relatio, vel ordo. Inquantum enim accidens eſt, habet quod ſit in ſubiecto; non autem inquantum eſt relatio, vel ordo; ſed ſolum quod ad aliud ſit quaſi in aliud tranſiens, & quodammodo rei relatæ aſſiſtens. Et ita relatio eſt aliquid inhærens, licet non ex hoc ipſo quod eſt relatio; ſicut & actio ex hoc quod eſt actio, conſideratur ut ab agente; inquantum vero eſt accidens, conſideratur ut in ſubiecto agente. Et ideo nihil prohibet quod eſſe deſinat huiuſmodi accidens ſine mutatione eius in quo eſt: quia ſua ratio non perficitur prout eſt in ipſo ſubiecto, ſed prout tranſit in aliud: quo ſublato ratio huius accidentis tollitur quidem quantum ad actum, ſed manet quantum ad cauſam; ſicut & ſubtracta materia, tollitur calefactio, licet maneat calefactionis cauſa.

Ad octavum dicendum, quod ens creatum non habet ordinem ad non ens, habet autem ordinem ad ens increatum: & ideo non eſt ſimile.

ARTICULUS X.

Utrum Deus realiter referatur ad creaturam, ita quod ipſa relatio ſit res aliqua in Deo.

Decimo quæritur, utrum Deus realiter referatur ad creaturam, ita quod ipſa relatio ſit res aliqua in Deo. Et videtur quod ſic. Movens enim realiter refertur ad motum: unde Philoſophus V. Metaphyſic. (com. x.) ponit relationem moventis & moti ut ſpecies prædicamenti relationis. Sed Deus comparatur ad creaturam ut movens ad motum. Ergo refertur realiter ad creaturam.

2. Sed diceretur, quod movet creaturas ſine ſui mutatione; & ideo non realiter refertur ad rem motam. Sed contra. Unum relative oppoſitorum, non eſt cauſa quod alterum dicatur de eodem: non enim propter hoc aliquid eſt duplum, quia eſt dimidium; nec ideo Deus eſt Pater, quia eſt Filius. Si ergo movens, & motum relative dicuntur, non ideo relatio moventis eſt in aliquo, quia eſt in eo relatio moti. Quod ergo Deus non movetur, non impedit quin realiter referatur ut movens ad motum.

3. Præterea. Sicut Pater dat eſſe Filio, ita Creator dat eſſe creaturæ. Sed Pater realiter refertur ad Filium. Ergo & Creator ad creaturam.

4. Præterea. Ea quæ proprie dicuntur de Deo, & non metaphorice, rem ſignificatam ponunt in Deo. Sed inter iſta nomina commemorat Dionyſius hoc nomen *Dominus* (cap. 4. de div. Nom.) Ergo res ſignificata per hoc nomen *Dominus*, realiter eſt in Deo. Hæc autem eſt relatio ad creaturam. Ergo &c.

5. Præterea. Scientia realiter refertur ad ſcibile, ut patet V. Metaph. (com. xx.) Sed Deus comparatur ad res creatas, ut ſciens ad ſcitum. Ergo in Deo eſt aliqua relatio ad creaturam.

6. Præ-

(a) *Al.* ad productionem quantitatis indeterminate, *aliis omiſſis*.

Digitized by Google

6. Præterea. Illud quod movetur, ſemper habet realem relationem ad movens. Sed voluntas comparatur ad volitum ut ad movens motum: nam appetibile eſt movens non motum, appetitus movens motum, ut dicitur XII. Metaph. (com. XXXVI.) Cum ergo Deus velit res eſſe (*omnia* enim *quæcumque voluit fecit*: Pſal. CXIII. 3.) videtur quod realiter referatur ad creaturam.

7. Præterea. Si Deus ad creaturas non referatur, non videtur eſſe alia ratio, niſi quia a creaturis non dependet, & quia creaturas excedit. Sed ſimiliter corpora cæleſtia a corporibus elementaribus non dependent, & ea quaſi improportionaliter excedunt. Ergo ſecundum hoc ſequeretur quod nulla eſſet realis relatio corporum ſuperiorum ad inferiora.

8. Præterea. Omnis denominatio eſt a forma. Forma autem eſt aliquid inhærens ei cuius eſt. Cum ergo Deus nominetur a relationibus ad creaturam, videtur quod ipſæ relationes aliquid ſint in Deo.

9. Præterea. Proportio, quædam relatio realis eſt, ſicut duplum ad dimidium. Sed aliqua proportio videtur eſſe Dei ad creaturam, cum inter movens & motum oporteat eſſe proportionem. Ergo videtur quod Deus ad creaturam realiter referatur.

10. Præterea. Cum intellectus ſint rerum ſimilitudines, & voces ſint ſigna rerum, ut dicit Phil. I. Periherm. (in princ.) aliter ordinantur iſta apud diſcipulum, & aliter apud doctorem. Doctor enim incipit a rebus in quibus ſcientiam accipit in ſuo intellectu, cuius conceptiones voces ſignant; diſcipulus autem incipit a vocibus per quas in conceptiones intellectus magiſtri pervenit, & ab eis in rerum cognitionem. Oportet autem quod huiuſmodi quæ de relationibus prædictis dicuntur, ab aliquo doctore ſint prius accepta. Ergo apud eum huiuſmodi nomina relativa conſequuntur conceptiones intellectus ſui, quæ conſequuntur rem; & ita videtur quod huiuſmodi relationes ſint reales.

11. Præterea. Huiuſmodi relativa, quæ de Deo dicuntur ex tempore, aut ſunt relativa ſecundum eſſe, aut ſecundum dici. Si ſunt relativa ſecundum dici, in neutro extremorum aliquid ponunt realiter. Hoc autem eſt falſum ſecundum prædicta: nam in creatura relata ad Deum realiter exiſtunt. Relinquitur ergo quod ſunt relativa ſecundum eſſe; & ita videtur quod in utroque extremorum aliquid ponant realiter.

12. Præterea. Hæc eſt natura relativorum, quod poſito uno ponitur aliud, & uno interempto aliud interimitur. Si igitur in creatura eſt aliqua realis relatio, oportet quod in Deo relatio ad creaturam ſit realis.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit V. de Trin. (cap. XVI.) *Manifeſtum eſt Deum relative dici ſecundum accidens eius ad quod dici Deus aliquid incipit relative*. Ergo videtur quod iſtæ relationes dicantur de Deo, non ſecundum aliquid quod in ipſo ſit, ſed ſecundum aliquid quod extra ipſum eſt; & ita nihil realiter in ipſo ponunt.

Præterea. Sicut ſcibile eſt menſura ſcientiæ, ita Deus eſt menſura omnium rerum, ut Commentator dicit X. Metaph. Sed ſcibile non refertur ad ſcientiam per relationem quæ in ipſo realiter ſit, ſed potius per relationem ſcientiæ ad ipſum, ut patet per Philoſophum V. Metaph. (com. XX.) Ergo videtur quod nec Deus dicatur relative ad creaturam propter aliquam relationem quæ ſit realiter in eo.

Præterea. Dionyſius dicit IX. cap. de div. Nom. *In cauſis, & cauſatis non recipimus converſionem ſimilitudinis: nam effectus dicitur ſimilis cauſæ, non autem e contrario*. Eadem autem ratio videtur de relatione ſimilitudinis, & de aliis relationibus. Ergo videtur quod nec quantum ad alias relationes fiat converſio a Deo ad creaturam; ut quia creatura realiter refertur ad Deum, Deus realiter referatur ad creaturam.

Reſpondeo dicendum, quod relationes quæ dicuntur de Deo ad creaturam, non ſunt realiter in ipſo. Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod cum relatio realis conſiſtat in ordine unius rei ad rem aliam, ut dictum eſt, in illis tantum mutua realis relatio invenitur in quibus ex utraque parte eſt eadem ratio ordinis unius ad alterum: quod quidem invenitur in omnibus relationibus conſequentibus quantitatem. Nam cum quantitatis ratio ſit ab omni ſenſibili abſtracta, eiuſdem rationis eſt quantitas in omnibus naturalibus corporibus. Et pari ratione qua unum habentium quantitatem realiter refertur ad alterum, & aliud ad ipſum. Habet autem una quantitas abſolute conſiderata ad aliam ordinem ſecundum rationem menſuræ & menſurati, & ſecundum nomen totius, & partis, & aliorum huiuſmodi quæ quantitatem conſequuntur. In relationibus autem quæ conſequuntur actionem, & paſſionem, ſive virtutem activam, & paſſivam, non eſt ſemper mutuus ordo ex utraque parte. Oportet namque id quod ſemper habet rationem patientis, & moti, ſive cauſati, or-

ordinem habere ad agens, vel movens, cum ſemper effectus a cauſa perficiatur, & ab ea dependeat: unde ordinatur ad ipſam ſicut ad ſuum perfectivum. Agentia autem, ſive moventia, vel etiam cauſæ aliquando habent ordinem ad patientia, vel mota, vel cauſata, inquantum ſcilicet in ipſo effectu, vel paſſione, vel motu inductis, attenditur quoddam bonum, & perfectio moventis, vel agentis; ſicut maxime patet in agentibus univocis quæ per actionem ſuæ ſpeciei ſimilitudinem inducunt, & per conſequens eſſe perpetuum proprie ſpeciei, ſecundum quod eſt poſſibile conſervant. Patet hoc etiam idem in omnibus aliis quæ mota moveot, vel agunt, vel cauſant: oam ex ipſo ſuo motu ordinaotur ad effectus producendos: & ſimiliter in omnibus in quibus quodcumque booum cauſæ provenit ex effectu. Quædam vero ſunt ad quæ quidem alia ordinantur, & non e converſo, quia ſuot omnino extrinſeca ab illo genere actioonm, vel virtutum quas conſequitur talis ordo; ſicut patet quod ſcientia refertur ad ſcibile, quia ſciens per actum intelligibilem, ordinem habet ad rem ſcitam, quæ eſt extra animam. Ipſa vero res quæ eſt extra animam, omnino non attingitur a tali actu, cum actus intellectus non ſit tranſiens in exteriorem materiam mutandam: unde & ipſa res quæ eſt extra animam, omnino eſt extra genus intelligibile. Et propter hoc relatio, quæ conſequitur actum intellectus, non poteſt eſſe in ea: & ſimilis ratio eſt de ſenſu, & ſenſibili. Licet enim ſenſibile immutet organum ſenſus in ſua actione, & propter hoc habeat relationem ad ipſum, ſicut & aliæ agentia naturalia ad ea quæ patiuntur ab eis, alteratio tamen organi non perficit ſenſum in acto, ſed perficitur per actum virtutis ſenſitivæ, cuius ſenſibile, quod eſt extra animam, omnino eſt expers. Similiter homo comparatur ad columnam ut dexter, ratione virtutis motivæ quæ eſt in homine, ſecundum quam competit ei dextrum & ſiniſtrum, ante & retro, ſurſum & deorſum. Et ideo huiuſmodi relationes in homine, vel animali reales ſunt, non autem in re quæ tali virtute caret. Similiter (*a*) nummus eſt extra genus illius actionis per quam ſit pretium, quæ eſt conventio inter aliquos homines facta: homo etiam eſt extra genus artificialium actionum, per quas ſibi imago conſtituitur. Et ideo nec homo habet relationem realem ad ſuam imaginem, nec nummus ad pretium, ſed e contrario. Deus autem non agit per actionem mediam, quæ intelligatur a Deo procedens, & in creaturam terminata; ſed ſua actio eſt ſua ſubſtantia; & quicquid in ea eſt, eſt omnino extra genus eſſe creati, per quod creatura refertur ad Deum. Nec iterum aliquod bonum accreſcit Creatori ex creaturæ productione: unde ſua actio eſt maxime liberalis, ut Avicenna dicit (VIII. Metaph. cap. VII. a med.) Patet etiam quod non movetur ad hoc quod agat, ſed abſque omoi ſua mutatione mutabilia facit. Unde relinquitur quod in eo non eſt aliqua relatio realis ad creaturam, licet ſit relatio creaturæ ad ipſum, ſicut effectus ad cauſam. In hoc autem deficit multipliciter Rabbi, qui voluit probare quod non eſſet relatio inter Deum & creaturam, quia cum Deus oon ſit corpus, noo habet relationem ad tempus, nec ad locum. Conſideravit eoim ſolam relationem quæ coofequitur quantitatem, non eam quæ conſequitur actionem, & paſſionem.

Ad primum ergo dicendum, quod movens, & agens naturale movet, & agit actione, vel motu medio, qui eſt inter movens & motum, agens & paſſum. Unde oportet quod ſaltem in hoc medio conveniant agens & patiens, movens & motum. Et ſic agens, inquantum eſt agens, non eſt extraneum a genere patientis, inquantum eſt patiens. Unde utriuſque eſt realis ordo unius ad alterum, & præcipue cum ipſa actio media ſit quædam perfectio propria agentis, & per conſequens id ad quod terminatur actio, eſt bonum eius. Hoc autem in Deo non contingit, ut dictum eſt: & ideo non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc quod movens movetur, non eſt cauſa quare relatio moveotis in eo ſit realiter, ſed ſignum quoddam. Ex hoc enim apparet quod aliquo modo coincidit in genus moti, ex quo & ipſum movet motum: & iterum apparet quod ipſum ad quod movetur, ſit quoddam bonum eius, ex quo ad hoc per ſuum motum ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod pater dat eſſe filio (*b*) ſui generis, cum ſit agens univocum; non autem tale eſſe dat Deus creaturæ: & ideo non eſt ſimile.

Ad quartum dicendum, quod hoc nomen, *Dominus*, tria in ſuo intellectu includit, ſcilicet potentiam coercendi ſubditos, & ordi-

(*a*) *Al.* numerus. (*b*) *Al.* cauſa ſui generis.

Digitized by Google

dinem ad ſubditos qui conſequitur talem poteſtatem, & terminationem ordinis ſubditorum ad dominum: in uno enim relativo eſt intellectus alterius relativi. Salvatur ergo huius ſignificatio nominis in Deo quantum ad primum, & tertium, non autem quantum ad ſecundum. Unde Ambroſius dicit (Lib. I. de Fide cap. 1. circa med.) quod hoc nomen, *Dominus*, nomen eſt poteſtatis: & Boetius dicit, quod dominium eſt poteſtas quædam qua ſervus coercetur.

Ad quintum dicendum, quod ſcientia Dei aliter comparatur ad res quam ſcientia noſtra: comparatur enim ad eas ſicut & cauſa, & menſura. Tales enim res ſunt ſecundum veritatem, quales Deus ſua ſcientia eas ordinavit. Ipſæ autem res ſunt cauſa, & menſura ſcientiæ noſtræ. Unde ſicut & ſcientia noſtra refertur ad res realiter, & non e contrario; ita res referuntur realiter ad ſcientiam Dei, & non e contrario. Vel dicendum, quod Deus intelligit res alias intelligendo ſe: unde relatio divinæ ſcientiæ non eſt ad res directe, ſed ad ipſam divinam eſſentiam.

Ad ſextum dicendum, quod appetibile quod movet appetitum, eſt finis; ea vero quæ ſunt ad finem, non movent appetitum, niſi ratione finis. Finis autem divinæ voluntatis non eſt aliquid aliud quam divina bonitas. Unde non ſequitur quod res aliæ comparentur ad divinam voluntatem ſicut movens ad motum.

Ad ſeptimum dicendum, quod corpora cæleſtia referuntur realiter ad inferiora ſecundum relationes conſequentes quantitatem propter hoc quod eſt eadem ratio quantitatis in utriſque: & iterum quantum ad relationes conſequentes virtutes activam, & paſſivam, quia movent mota per actionem mediam, quæ non eſt eorum ſubſtantia, cum aliquod bonum ipſorum attendatur in hoc quod ſunt inferiorum cauſa.

Ad octavum dicendum eſt, quod illud a quo aliquid denominatur, non oportet quod ſit ſemper forma ſecundum rei naturam; ſed ſufficit quod ſignificetur per modum formæ, grammatice loquendo. Denominatur enim homo ab actione, & ab indumento, & ab aliis huiuſmodi, quæ realiter non ſunt formæ.

Ad nonum dicendum, quod ſi proportio intelligatur aliquis determinatus exceſſus, nulla eſt Dei ad creaturam proportio. Si autem per proportionem intelligatur habitudo ſola, ſic patet quod eſt inter Creatorem & creaturam: in creatura quidem realiter, non autem in Creatore.

Ad decimum dicendum, quod licet doctor incipiat a rebus, tamen alio modo recipiuntur rerum conceptiones in mente doctoris quam ſint in natura rei, quia unumquodque recipitur in altero per modum recipientis: patet enim quod conceptiones in mente doctoris ſunt immaterialiter, & materialiter in natura.

Ad undecimum dicendum, quod diſtinctio iſta relativorum ſecundum eſſe, & ſecundum dici, nihil facit ad hoc quod ſit relatio realis. Quædam enim ſunt relativa ſecundum eſſe quæ non ſunt realia, ſicut dextrum, & ſiniſtrum in columna; & quædam ſunt relativa ſecundum dici, quæ tamen important relationes reales, ſicut patet de ſcientia, & ſenſu. Dicuntur enim relativa ſecundum eſſe, quando nomina ſunt impoſita ad ſignificandas ipſas relationes; relativa vero ſecundum dici, quando nomina ſunt impoſita ad ſignificandas qualitates, vel aliquid huiuſmodi principaliter, ad quæ tamen conſequuntur relationes. Nec quantum ad hoc differt, utrum ſint relationes reales, vel rationis tantum.

Ad ultimum dicendum, quod licet poſito uno relativorum ponatur aliud, non tamen oportet quod eodem modo ponatur utrumque; ſed ſufficit quod unum ponatur ſecundum rem, & aliud ſecundum rationem.

ARTICULUS XI.

Utrum iſtæ relationes temporales ſint in Deo ſecundum rationem.

UNdecimo quæritur, utrum iſtæ relationes temporales ſint in Deo ſecundum rationem. Et videtur quod non. Ratio enim cui non reſpondet res, eſt caſſa & vana, ſicut Boetius dicit (ſup. proœm. Porphyrii in prædicabilia aliquant. ante finem.) Sed iſtæ relationes non ſunt in Deo ſecundum rem, ut ex prædictis patet. Eſſet ergo ratio caſſa & vana, ſi eſſent in Deo ſecundum rationem.

2. Præterea. Quæ ſunt ſecundum rationem tantum, non attribuuntur rebus, niſi ſecundum quod ſunt in intellectu, ſicut genus, & ſpecies, & ordo. Sed huiuſmodi relationes temporales non attribuuntur Deo, ſecundum quod eſt in intellectu noſtro tantum: ſic enim nihil eſſet dictu, Deus eſt Dominus, quoniam Deus intelligitur creaturis præeſſe; quod patet eſſe falſum. Ergo

go

Digitized by Google

go huiuſmodi relationes non ſunt ſecundum rationem in Deo.

3. Præterea. Hoc nomen, *Dominus*, relationem ſignificat, cum ſit relativum ſecundum eſſe. Sed Deus eſt Dominus non ſecundum rationem tantum. Ergo nec huiuſmodi relationes ſunt in Deo ſecundum rationem tantum.

4. Præterea. Nullo intellectu creato exiſtente, Deus adhuc eſſet Dominus, & Creator. Non autem eſſent res rationis nullo intellectu creato exiſtente. Ergo Dominus, & Creator, & huiuſmodi non important relationes rationis tantum.

5. Præterea. Id quod eſt ſecundum rationem noſtram tantum, non fuit ab æterno. Sed aliquæ relationes Dei ad creaturam fuerunt ab æterno, ſicut relationes importatæ in nomine ſcientiæ, & prædeſtinationis. Ergo huiuſmodi relationes non ſunt in Deo ſecundum rationem tantum.

Sed contra eſt quod nomina ſignificant rationes, ſive intellectus, ut dicitur in principio Periher. Conſtat autem iſta nomina relative dici. Ergo oportet huiuſmodi relationes ſecundum rationem eſſe.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut realis relatio conſiſtit in ordine rei ad rem, ita relatio rationis conſiſtit in ordine intellectuum: quod quidem dupliciter poteſt contingere. Uno modo ſecundum quod iſte ordo eſt adinventus per intellectum, & attributus ei quod relative dicitur; & huiuſmodi ſunt relationes quæ attribuuntur ab intellectu rebus intellectis, prout ſunt intellectæ, ſicut relatio generis, & ſpeciei: has enim relationes ratio adinvenit conſiderando ordinem eius quod eſt in intellectu, ad res quæ ſunt extra, vel etiam ordinem intellectuum ad invicem. Alio modo ſecundum quod huiuſmodi relationes conſequuntur modum intelligendi, videlicet quod intellectus intelligit aliquid in ordine ad aliud; licet illum ordinem intellectus non adinveniat, ſed magis ex quadam neceſſitate conſequatur modum intelligendi. Et huiuſmodi relationes intellectus non attribuit ei quod eſt in intellectu, ſed ei quod eſt in re. Et hoc quidem contingit ſecundum quod aliqua non habentia ſecundum ſe ordinem, ordinate intelliguntur; licet intellectus non intelligat ea habere ordinem, quia ſic eſſet falſus. Ad hoc autem quod aliqua habeant ordinem, oportet quod utrumque ſit ens, & utrumque diſtinctum (quia eiuſdem ad ſeipſum non eſt ordo) & utrumque ordinabile ad aliud. Quandoque autem intellectus accipit aliqua duo ut entia, quorum alterum tantum, vel neutrum eſt ens; ſicut cum accipit duo futura, vel unum præſens, & aliud futurum, & intelligit unum cum ordine ad aliud, dicens alterum eſſe prius altero: unde iſtæ relationes ſunt rationis tantum, utpote modum intelligendi conſequentes. Quandoque vero accipit unum ut duo, & intelligit ea cum quodam ordine; ſicut cum dicitur aliquid eſſe idem ſibi: & ſic talis relatio eſt rationis tantum. Quandoque vero accipit aliqua duo ut ordinabilia ad invicem, inter quæ non eſt ordo medius, immo alterum ipſorum eſſentialiter eſt ordo; ſicut cum dicit relationem accidere ſubiecto: unde talis relatio relationis ad quodcumque aliud, rationis eſt tantum. Quandoque vero accipit aliquid cum ordine ad aliud, inquantum eſt terminus ordinis alterius ad ipſum, licet ipſum non ordinetur ad aliud; ſicut accipiendo ſcibile ut terminum ordinis ſcientiæ ad ipſum; & ſic cum quodam ordine ad ſcientiam, nomen ſcibilis relative ſignificat: & eſt relatio rationis tantum. Et ſimiliter aliqua nomina relativa Deo attribuit intellectus noſter, inquantum accipit Deum ut terminum relationum creaturarum ad ipſum: unde huiuſmodi relationes ſunt rationis tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod in huiuſmodi relationibus aliquid reſpondet ex parte rei, ſcilicet relatio creaturæ ad Deum. Sicut enim ſcibile dicitur relative, non quia ipſum referatur ad ſcientiam, ſed quia ſcientia referatur ad ipſum, ut habetur V. Metaph. (com. xx.) ita Deus dicitur relative, quia creaturæ referuntur ad ipſum.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de illis relationibus rationis quæ ſunt per tationem inventæ, & rebus in intellectu exiſtentibus attributæ. Tales autem non ſunt relationes iſtæ, ſed conſequentes modum intelligendi.

Ad tertium dicendum, quod ſicut aliquis eſt idem ſibi realiter, & non ſolum ſecundum rationem, licet relatio ſit ſecundum rationem tantum, propter hoc quod relationis cauſa eſt realis, ſcilicet unitas ſubſtantiæ, quam intellectus ſub relatione intelligit; ita poteſtas coercendi ſubditos eſt in Deo realiter, quam intellectus intelligit in ordine ad ſubditos propter ordinem ſubditorum ad ipſum: & propter hoc dicitur Dominus realiter, licet relatio ſit rationis tantum. Et eodem modo apparet quod Dominus eſſet, nullo exiſtente intellectu.

Unde patet ſolutio ad quartum.

Digitized by Google

Ad quintum dicendum, quod relatio ſcientiæ Dei ad creaturam non eſt primo & per ſe, ut dictum eſt prius (in corp. art.) ſed ad eſſentiam Creatoris, per quam Deus omnia ſcit.

QUAESTIO VIII.

De his quæ relative dicuntur de Deo ab æterno:

& habet articulos quatuor.

PRimo enim quæritur, utrum relationes dictæ de Deo ab æterno, quæ importantur his nominibus *Pater*, & *Filius*, ſint relationes reales vel rationis tantum.

Secundo. Utrum relatio in Deo ſit eius ſubſtantia.

Tertio. Utrum relationes conſtituant & diſtinguant perſonas, & hypoſtaſes.

Quarto. Utrum remota relatione ſecundum intellectum, remaneat hypoſtaſis in divinis.

ARTICULUS I.

Utrum relationes dictæ de Deo ab æterno, ſint relationes reales, vel rationis tantum.

I. Sent. diſt. XXVI. *qu.* II. *art.* I. *& diſt.* XXXIII. *art.* I. *& IV. cont. Gent. cap.* XIV.

QUæſtio eſt de his quæ relative dicuntur de Deo ab æterno. Et primo quæritur, utrum relationes dictæ de Deo ab æterno, quæ importantur his nominibus *Pater*, & *Filius*, ſint relationes reales, vel rationis tantum. Et videtur quod non ſint reales. Quia, ut dicit Damaſcenus in I. Lib. (orth. Fidei cap. XI.) *in ſuperſubſtantiali Trinitate commune quidem, & unum re conſideratur, cognitione vero, & intellectu eſt quod diverſum, vel diſtinctum eſt*. Sed diſtinctio perſonarum ſit per relationes. Ergo relationes in divinis ſunt rationis tantum.

2. Præterea. Boetius dicit in Lib. de Trin. (circa fin.) *Similis eſt relatio Patris ad Filium in Trinitate, & utriuſque ad Spiritum ſanctum, ut eius quod eſt idem, ad id quod idem eſt*. Sed relatio identitatis eſt rationis tantum. Ergo & relatio paternitatis, & filiationis.

3. Præterea. In Deo ad creaturam non eſt relatio realis, propter hoc quod Deus ſine ſui mutatione creaturas producat, ut Auguſtinus dicit in V. de Trin. (cap. XVI.) Sed multo magis ſine mutatione producit Pater Filium, & Filius procedit a Patre. Ergo non eſt aliqua realis relatio Patris ad Filium in divinis, vel e contrario.

4. Præterea. Ea quæ non ſunt perfecta, Deo non attribuuntur, ſicut privatio, materia, & motus. Sed relatio inter omnia entia habet debilius eſſe, intantum quod eam quidam æſtimaverunt de ſecundis intellectis, ut patet per Commentatorem XI. Metaph. (com. XIX.) Ergo in Deo eſſe non poteſt.

5. Præterea. Omnis relatio in creaturis compoſitionem facit cum eo cuius eſt relatio: non enim poteſt una res alteri ineſſe ſine compoſitione. Sed in Deo nulla compoſitio eſſe poteſt. Ergo in eo non poteſt eſſe realis relatio.

6. Præterea. Simpliciſſima ſeipſis differunt. Sed divinæ perſonæ ſunt ſimpliciſſimæ. Ergo ſeipſis differunt, & non per relationes aliquas: ergo non oportet relationes in Deo ponere, cum ad nihil aliud ponantur niſi ad diſtinguendas perſonas.

7. Præterea. Sicut relationes ſunt proprietates perſonarum divinarum, ita attributa abſoluta ſunt proprietates eſſentiæ. Sed attributa abſoluta ſunt in Deo ſecundum rationem tantum. Ergo relationes ſunt in Deo ſecundum rationem, & non reales.

8. Præterea. Perfectum eſt cui nihil deeſt, ut dicitur III. Phyſic. (com. LXIII. & LXIV.) Sed ſubſtantia divina eſt perfectiſſima. Ergo nihil quod ad perfectionem pertineat, ei deeſt. Superfluum eſt ergo ponere relationes in Deo.

9. Præterea. Cum Deus ſit ſummum rerum principium, & ultimus finis, ea quæ oportet in alia priora reduci, in Deo eſſe non poſſunt, ſed ſolum ea ad quæ alia reducuntur; ſicut eſſe mobile reducitur ad immobile, & per accidens ad per ſe: & propter hoc Deus non movetur, nec eſt in eo aliquod accidens. Sed omne quod dicitur ad aliud, reducitur ad abſolutum, quod ad ſe eſt. Ergo nihil eſt in Deo ad aliud, ſed ſolum ad ſe tantum dictum.

10. Præterea. Deum eſſe per ſe neceſſe eſt. Sed omne quod eſt per ſe neceſſe eſſe, eſt abſolutum: relativum enim non poteſt eſſe ſine correlativo. Quod autem eſt per ſe neceſſe eſſe, etiam alio remoto eſſe poteſt. Ergo in Deo non eſt aliqua relatio realis.

11. Præterea. Omnis relatio realis, ut in præcedenti quæſtione (art. 9.) eſt habitum,

Digitized by Google

tum, conſequitur aliquam quantitatem vel actionem, vel paſſionem. Sed quantitas in Deo non eſt: dicimus enim Deum ſine quantitate magnum, ut Auguſtinus dicit in Lib. de Trin. (Lib. V. cap. 1. circa fin.) Numerus etiam in eo non eſt, ut dicit Boetius (in Lib. de Trinit. ante med.) quem relatio conſequi poſſet, etſi ponatur numerus quem relatio facit. Oportet ergo, ſi eſt relatio realis in Deo, quod competat Deo ſecundum aliquam eius actionem. Non autem poteſt ſecundum actionem qua creaturas producit: quia in quæſtione præcedenti (art. 10.) eſt habitum, quod in Deo non eſt realis relatio ad creaturam. Nec iterum ſecundum actionem perſonalem quæ ponitur in divinis, ſicut eſt generare: nam cum generare in divinis non ſit niſi ſuppoſiti diſtincti; diſtinctionem autem ſola relatio facit in divinis; oportet (a) præintelligere relationem tali actioni: & ſic relatio talem actionem conſequi non poteſt. Reſtat ergo, ſi aliquam actionem conſequatur relatio realiter in Deo exiſtens, quod conſequatur actionem eius æternam, vel eſſentialem, quæ eſt intelligere, & velle. Sed etiam hoc eſſe non poteſt: huiuſmodi enim actionem conſequitur relatio intelligentis ad intellectum, quæ in Deo reales non ſunt; alias oporteret quod intelligens, & intellectum realiter in divinis diſtinguerentur; quod patet eſſe falſum, quia utrumque de ſingulis perſonis prædicatur: non ſolum enim Pater eſt intelligens, ſed & Filius, & Spiritus ſanctus: ſimiliter & quilibet eorum eſt in intellectu. Nulla ergo relatio realis in Deo eſſe poteſt, ut videtur.

12. Præterea. Ratio naturalis humana poteſt pervenire ad cognitionem divini intellectus: probatum eſt enim demonſtrative a Philoſophis, quod Deus eſt intelligentia. Si ergo actionem intellectus conſequantur relationes reales, quæ in divinis perſonas diſtinguere dicuntur, videtur quod per rationem humanam Trinitas perſonarum inveniri poſſet; & ſic non eſſent articulus fidei. Nam *fides eſt ſubſtantia rerum ſperandarum, argumentum non apparentium*. Heb. XI. 1.

13. Præterea. Relativa oppoſita contra alia oppoſita dividuntur. In Deo autem alia genera oppoſitionis poni non poſſunt. Ergo nec relatio.

Sed contra. Boetius dicit in Lib. de Trin. (non procul a fine) quod ſola relatio multiplicat Trinitatem. Hæc autem multiplicatio non eſt ſecundum rationem tantum, ſed ſecundum rem, ut patet per Auguſtinum, qui dicit (Lib. I. de Trin. cap. 11) quod Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus ſunt tres res. Ergo oportet quod relatio ſit in divinis non ſolum rationis, ſed etiam rei.

Præterea. Nulla res conſtituitur niſi per rem. Sed relationes in divinis ſunt proprietates conſtituentes perſonas; perſona autem eſt nomen rei. Ergo oportet & relationes in divinis res eſſe.

Præterea. Perfectior eſt generatio in divinis quam in creaturis. Sed ad generationem in creaturis ſequitur relatio realis, ſcilicet patris, & filii. Ergo multo fortius in divinis ſunt relationes reales.

Reſpondeo dicendum, quod ſententiam fidei catholicæ ſequentes, oportet dicere in divinis relationes reales eſſe. Ponit enim fides catholica tres perſonas in Deo unius eſſentiæ. Numerus autem omnis aliquam diſtinctionem conſequitur: unde oportet quod in Deo ſit aliqua diſtinctio, non ſolum reſpectu creaturarum, quæ a Deo per eſſentiam differunt, ſed etiam reſpectu alicuius in divina eſſentia ſubſiſtentis. Hæc autem diſtinctio non poteſt eſſe ſecundum aliquod abſolutum: quia quidquid abſolute in divinis prædicatur, Dei eſſentiam ſignificat: unde ſequeretur quod perſonæ divinæ per eſſentiam diſtinguerentur, quod eſt hæreſis Arii. Relinquitur ergo quod per ſola relativa diſtinctio in divinis perſonis attenditur. Hæc autem diſtinctio non poteſt eſſe rationis tantum: quia ea quæ ſunt ſola ratione diſtincta, nihil prohibet de ſe invicem prædicari; ſicut dicimus principium eſſe finem, quia punctum unum ſecundum rem eſt principium, & finis, licet ratione differat: & ita ſequeretur quod Pater eſt Filius, & Filius Pater: quia cum nomina imponantur ad ſignificandum rationes nominum, ſequeretur quod perſonæ in divinis non diſtinguerentur niſi ſecundum nomina; quod eſt hæreſis Sabellianæ. Relinquitur ergo quod oportet dicere, relationes in Deo quaſdam res eſſe: quod qualiter ſit, ſequendo ſanctorum dicta, inveſtigari oportet, licet ad plenum ad hoc ratio pervenire non poſſit. Sciendum eſt ergo, quod cum realis relatio intelligi non poſſit niſi conſequens quantitatem, vel actionem, ſeu paſſionem, oportet quod aliquo iſtorum modorum ponamus in Deo relationem eſſe. In Deo autem quantitas eſſe non poteſt, neque continua

(a) *Al. additur* ergo.

tinua, neque diſcreta, nec aliquid cum quantitate ſimilitudinem habens; niſi multitudo quam relatio facit, cui oportet relationem præintelligere; & unitas, quæ eſſentiæ competit, ad quam relatio conſequens non eſt realis, ſed rationis tantum; ſicut relatio quam importat hoc nomen *idem*, ut ſupra (art. ult. quæſt. præced.) dictum eſt. Relinquitur ergo quod oportet in eo ponere relationem actionem conſequentem. Actionem dico non quæ in aliquod patiens tranſeat: quia in Deo nihil poteſt eſſe patiens, cum non ſit ibi materia, ad id autem quod eſt extra Deum, non eſt in Deo realis relatio, ut oſtenſum eſt (quæſt. præc. art. 10.) Relinquitur ergo quod conſequatur relatio realis in Deo actionem manentem in agente; cuiuſmodi actiones ſunt intelligere, & velle in Deo. Sentire enim, cum organo corporeo compleatur, Deo non poteſt competere, qui eſt omnino incorporeus. Et propter hoc dicit Dionyſius XI. cap. de divin. Nom. quod in Deo eſt paternitas perfecta, ideſt non corporaliter, nec materialiter, ſed intelligibiliter. Intelligens autem in intelligendo ad quatuor poteſt habere ordinem, ſcilicet ad rem quæ intelligitur, ad ſpeciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad ſuum intelligere, & ad conceptionem intellectus. Quæ quidem conceptio a tribus prædictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta eſt interdum extra intellectum; conceptio autem intellectus non eſt niſi in intellectu: & iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam ſicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in ſe format, ut rem intellectam cognoſcat. Differt autem a ſpecie intelligibili: nam ſpecies intelligibilis, qua fit intellectus in actu, conſideratur ut principium actionis intellectus; cum omne agens agat ſecundum quod eſt in actu: actu autem fit per aliquam formam, quam oportet eſſe actionis principium. Differt autem ab actione intellectus: quia prædicta conceptio conſideratur ut terminus actionis, & quaſi quoddam per ipſam conſtitutum. Intellectus enim ſua actione format rei definitionem, vel etiam propoſitionem affirmativam, ſeu negativam. Hæc autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur: hoc enim eſt quod verbo exteriori ſignificatur: vox enim exterior neque ſignificat ipſum intellectum, neque ſpeciem intelligibilem, neque actum intellectus; ſed intellectus conceptionem, qua mediante refertur ad rem. Huiuſmodi ergo conceptio, ſive verbum, qua intellectus noſter intelligit rem aliam a ſe, ab alio exoritur, & aliud repræſentat. Oritur quidem ab intellectu per ſuum actum, eſt vero ſimilitudo rei intellectæ. Cum vero intellectus ſeipſum intelligit, verbum prædictum, ſive conceptio, eiuſdem eſt propago, & ſimilitudo, ſcilicet intellectus ſeipſum intelligentis. Et hoc ideo contingit, quia effectus ſimilatur cauſæ ſecundum ſuam formam; forma autem intellectus, eſt res intellecta. Et ideo verbum quod oritur ab intellectu, eſt ſimilitudo rei intellectæ, ſive ſit idem quod intellectus, ſive aliud. Huiuſmodi autem verbum noſtri intellectus, eſt quidem extrinſecum ab eſſe ipſius intellectus (non enim eſt de eſſentia, ſed eſt quaſi paſſio ipſius) non tamen eſt extrinſecum ab ipſo intelligere intellectus, cum ipſum intelligere compleri non poſſit ſine verbo prædicto. Si ergo aliquis intellectus ſit cuius intelligere ſit ſuum eſſe, oportebit quod illud verbum non ſit extrinſecum ab eſſe ipſius intellectus, ſicut nec ab intelligere. Huiuſmodi autem eſt intellectus divinus: in Deo enim idem eſt eſſe, & intelligere. Oportet ergo quod eius verbum non ſit extra eſſentiam eius, ſed ei coeſſentiale. Sic ergo in Deo poteſt inveniri origo alicuius ex aliquo, ſcilicet verbi, & proferentis verbum, unitate eſſentiæ ſervata. Ubicumque enim eſt origo alicuius ab aliquo, ibi oportet ponere realem relationem vel tantum ex parte eius quod oritur, quando non accipit eamdem naturam quam habet ſuum principium, ſicut patet in exortu creaturæ a Deo; vel ex parte utriuſque, quando ſcilicet oriens attingit ad naturam ſui principii, ſicut patet in hominum generatione, ubi relatio realis eſt & in patre, & in filio. Verbum autem in divinis eſt coeſſentiale ſuo principio, ut oſtenſum eſt. Relinquitur ergo quod in divinis ſit realis relatio & ex parte verbi, & ex parte proferentis verbum.

Ad primum ergo dicendum, quod in divinis perſonis re quidem eſſentiali eſt unitas; diſtinctio vero ratione, ideſt relatione, quæ non differt ab eſſentia re, ſed ſola ratione, ut infra patebit.

Ad ſecundum dicendum, quod relatio quæ eſt in divinis perſonis, habet quidem ſimilitudinem cum relatione identitatis, ſi unitas eſſentiæ conſideretur; ſed ſi conſideretur origo unius ab alio in eadem natura, ex hoc relationes prædictas oportet eſſe reales.

Ad

Ad tertium dicendum, quod ſicut Deus non mutatur in productione ſuæ creaturæ, ita non mutatur in productione ſui verbi; ſed tamen creatura non attingit ad eſſentiam & naturam divinam: unde eſſentia divina non communicatur creaturæ. Et propter hoc relatio Dei ad creaturam non ſit propter aliquid quod ſit in Deo, ſed ſolum ſecundum id quod ſit ex parte creaturæ. Sed verbum producitur ut coeſſentiale ipſi Deo: & ideo ſecundum id quod in Deo eſt, refertur Deus ad ſuum verbum, non ſolum ſecundum id quod ex parte verbi eſt. Tunc enim eſt relatio realis ex parte unius, & non ex parte alterius, quando relatio conſequitur per id quod eſt ex uno, & non per id quod ex alio, ſicut patet in ſcibili, & ſcientia: huiuſmodi enim relationes cauſant ut per actum ſcientis, non per aliquid ſcibile.

Ad quartum dicendum, quod relatio habet eſſe debiliſſimum, quod eſt eius tantum; ſic autem non eſt in Deo: non enim habet aliud eſſe quam eſſe ſubſtantiæ, ut infra (art. ſequent.) patebit: unde ratio non ſequitur.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de relatione reali, quæ habet aliud eſſe ab eſſe ſubſtantiæ cui ineſt: ſic autem non eſt in propoſito, ut infra patebit.

Ad ſextum dicendum, quod cum perſonæ divinæ relationibus diſtinguantur, non alio differunt quam ſeipſis: quia relationes ſunt ipſæ perſonæ ſubſiſtentes, ut infra (art. 4.) patebit.

Ad ſeptimum dicendum, quod attributa eſſentialia quæ ſunt proprietates eſſentiæ, ſunt in Deo realiter, & non ſecundum rationem. Bonitas enim Dei eſt res quædam, & ſimiliter eius ſapientia, & ita de aliis; licet ab eſſentia non differant niſi ratione: ſic etiam eſt de relationibus, ut infra patebit.

Ad octavum dicendum, quod ſubſtantia Dei eſſet imperfecta, ſi aliquid ei ineſſet quod non eſſet ipſa. Relatio autem in Deo eſt ſubſtantia eius, ut infra patebit: unde ratio non ſequitur.

Ad nonum dicendum, quod mobile, & accidens reducuntur ad aliquid prius, ſicut imperfectum ad perfectum. Nam accidens imperfectum eſt, & ſimiliter motus eſt imperfecti actus. Sed hoc quod dicitur ad aliud, quandoque ſequitur perfectionem rei, ſicut patet in intellectu: nam conſequitur eius operationem, quæ eſt eius perfectio: & ideo perfectio divina non prohibet relationem in Deo ponere, ſicut prohibet ibi ponere motum, & accidens.

Ad decimum dicendum, quod id quod neceſſe eſt per ſe eſſe, non refertur ad aliquid quod ſit extraneum ab ipſo; nihil tamen prohibet quin referatur ad aliquid intra ipſum. Unde cum non dicatur eſſe neceſſe per aliud, dicitur eſſe neceſſe per ſeipſum.

Ad undecimum dicendum, quod relatio realis in Deo conſequitur actionem intellectus, non quidem ita quod relatio realis intelligatur intelligentis ad intellectum, ſed ad verbum: quia intellectum non oritur ab intelligente, ſed verbum.

Ad duodecimum dicendum, quod licet ratio naturalis poſſit pervenire ad oſtendendum quod Deus ſit intellectus, modum tamen intelligendi non poteſt invenire ſufficienter. Sicut enim de Deo ſcire poſſumus quod eſt, ſed non quid eſt; ita de Deo ſcire poſſumus quod intelligit, ſed non quo modo intelligit. Habere autem conceptionem verbi in intelligendo, pertinet ad modum intelligendi: unde ratio hæc ſufficienter probare non poteſt; ſed ex eo quod eſt in nobis, aliqualiter per ſimile coniecturare.

Ad decimumtertium dicendum, quod in aliis oppoſitionibus ſemper alterum eſt ut imperfectum, vel non ens, vel ut habens aliquid de non ente: negatio enim eſt non ens, & privatio eſt quædam negatio, & duorum contrariorum alterum ſemper habet aliquid privationis: unde aliæ oppoſitiones in Deo eſſe non poſſunt, ſicut oppoſitio relationis, quæ ex neutra parte importat imperfectionem.

ARTICULUS II.

Utrum relatio in Deo ſit eius ſubſtantia.

I. P. quæſt. XXVIII. *art.* 2. *& I. Sent. diſt.* XXXIII. *art.* 1. *& IV. contr. Gent. cap.* XIV.

SEcundo quæritur, utrum relatio in Deo ſit eius ſubſtantia. Et videtur quod non. *Nulla enim ſubſtantia eſt relatio*: hæc eſt quædam propoſitio immediata, ſicut & hæc, *Nulla ſubſtantia eſt quantitas*. Ergo nec divina ſubſtantia eſt relatio.

2. Sed dicendum, quod divina ſubſtantia eſt relatio, ſecundum rem, non tamen ſecundum rationem. Sed contra. Ratio cui nihil reſpondet in re, eſt caſſa & vana. Sed nihil

hil vane in Deo debet poni. Ergo non poteſt eſſe quod relatio differat ab eſſentia, ratione exiſtente.

3. Præterea. Perſonæ divinæ diſtinguuntur relationibus: ſola enim relatio multiplicat Trinitatem, ut dicit Boetius in Lib. de Trin. (non procul a fine.) Si ergo perſonæ divinæ ſecundum ſubſtantiam non diſtinguuntur; relatio autem nihil addit ſupra ſubſtantiam ſecundum rem, ſed ſolum ſecundum rationem, ſequetur quod perſonæ divinæ diſtinguantur ſolum ſecundum rationem; quod eſt hæreſis Sabellianæ.

4. Præterea. Perſonæ divinæ non diſtinguuntur ſecundum aliquid abſolutum: quia ſequeretur quod diſtinguerentur ſecundum eſſentiam ex hoc quod ea quæ de Deo dicuntur abſolute, ſignificant eius eſſentiam, ut bonitas, ſapientia, & huiuſmodi. Si ergo relationes ſunt idem quod divina ſubſtantia, oportebit quod vel perſonæ non diſtinguantur ſecundum relationes, vel quod diſtinctio perſonarum ſit ſecundum eſſentiam.

5. Præterea. Si relatio eſt ipſa ſubſtantia Dei, ſequetur quod ſicut Deus, & ſua magnitudo pertinet ad prædicamentum ſubſtantiæ in divinis, ex hoc quod Deus eſt ſua magnitudo; ita pari ratione paternitas pertinebit ad prædicamentum ſubſtantiæ: & ſic omne quod de Deo dicitur, dicetur ſecundum ſubſtantiam; quod eſt contra Auguſtinum in V. Lib. de Trin. (cap. IV. & V.) qui dicit, quod non omne quod de Deo dicitur, dicitur ſecundum ſuam ſubſtantiam: dicitur enim Deus ad aliquid, ſicut Pater ad Filium.

6. Præterea. Quidquid prædicatur de prædicato, prædicatur de ſubiecto. Sed ſi relatio eſt ipſa eſſentia divina, hæc prædicatio erit vera: *Eſſentia divina eſt paternitas*: & pari ratione iſta: *Filiatio eſt divina eſſentia*. Ergo ſequetur quod filiatio eſt paternitas.

7. Præterea. Quæcumque ſunt idem, ita ſe habent, quod quidquid prædicatur de uno, prædicetur de alio: quia ſecundum Philoſophum I. Top. *quantamcumque differentiam aſſignaverimus, oſtendentes erimus quod non idem*. Sed de eſſentia divina prædicatur, quod ſit ſapiens, quod creet mundum, & huiuſmodi; quæ non videntur prædicari poſſe de paternitate, vel filiatione. Ergo relatio in divinis non eſt eſſentia divina.

8. Præterea. Id quod facit diſtinctionem in divinis perſonis, non eſt idem cum eo quod non diſtinguit, nec diſtinguitur. Sed relatio in divinis diſtinguit; eſſentia autem non diſtinguit, neque diſtinguitur. Ergo non ſunt idem.

9. Præterea. Idem per ſuam eſſentiam non poteſt eſſe principium contrariorum, niſi per accidens. Sed diſtinctio, cuius eſt principium relatio in divinis, opponitur unitati, cuius eſt principium eſſentia. Ergo relatio, & eſſentia non ſunt idem.

10. Præterea. Eorum quæ ſunt idem, in quocumque eſt unum, & aliud. Si ergo eſſentia divina, & paternitas eſt idem; in quocumque eſt eſſentia divina, erit & paternitas. Sed eſſentia divina eſt in Filio. Ergo & paternitas; quod patet eſſe falſum.

11. Præterea. Relatio, & eſſentia differunt ſaltem ratione in divinis. Sed ubi eſt diverſa ratio, ſive definitio, eſt diverſum eſſe: quia definitio eſt oratio indicans quid eſt eſſe. Ergo aliud erit eſſe relationis in divinis, & aliud ſubſtantiæ: ergo relatio, & ſubſtantia differunt ſecundum eſſe, & ita realiter.

12. Præterea. *Ad aliquid* dicuntur quorum eſſe eſt ad aliud ſe habere, ut dicitur in prædicamentis (in prædic. *ad aliquid*.) Eſſe ergo relationis eſt in reſpectu ad aliud; non autem eſſe ſubſtantiæ. Ergo relatio, & ſubſtantia non ſunt idem ſecundum eſſe; & ſic idem quod prius.

13. Præterea. Auguſtinus dicit V. de Trin. (cap. IV. & V.) quod aliquid dicitur in Deo non ſubſtantive, ſed relative. Quod autem ſubſtantiam divinam ſignificat, dicitur ſubſtantialiter. Ergo relatio in divinis non ſignificat ſubſtantiam divinam; & ſic idem quod prius.

14. Præterea. Auguſtinus dicit (Lib. VII. de Trin. cap. VI.) quod Deus non eo Deus eſt quo Pater eſt. Sed eſſentia divina eſt Deus, paternitate autem eſt Pater. Ergo eſſentia non eſt paternitas; & ſic relationes in Deo non ſunt divina ſubſtantia.

Sed contra. Quidquid eſt in Deo, Deus eſt, ut Auguſtinus dicit (Lib. V. de Trin. cap. V. & ultim.) Sed relatio eſt in Deo, ſicut paternitas in Patre. Ergo relatio eſt ipſe Deus, & divina ſubſtantia.

Præterea. Omne ſuppoſitum in quo ſunt diverſæ res, eſt compoſitum. Sed in perſona Patris eſt paternitas, & eſſentia divina. Si igitur paternitas, & eſſentia divina ſunt duæ res, ſequetur quod perſona Patris ſit compoſita; quod patet eſſe falſum. Oportet ergo quod relatio in divinis ſit ipſa ſubſtantia.

Reſpondeo dicendum, quod ſuppoſito quod re-

relationes in divinis ſint, de neceſſitate oportet dicere, quod ſint eſſentia divina; alias oporteret ponere compoſitionem in Deo, & quod relationes in divinis eſſent accidentia: quia omnis res inhærens alicui præter ſuam ſubſtantiam, eſt accidens. Oporteret etiam quod aliqua res eſſet æterna, quæ non erit ſubſtantia divina; quæ omnia ſunt hæretica. Ad huius ergo evidentiam ſciendum eſt, quod inter novem genera quæ continentur ſub accidente, quædam ſignificantur ſecundum rationem accidentis: ratio enim accidentis eſt ineſſe: & ideo illa dico ſignificari per modum accidentis quæ ſignificantur ut inhærentia alteri, ſicut quantitas, & qualitas: quantitas enim ſignificatur ut alicuius in quo eſt, & ſimiliter qualitas. *Ad aliquid* vero non ſignificatur ſecundum rationem accidentis: non enim ſignificatur ut aliquid eius in quo eſt, ſed ut ad id quod extra eſt. Et propter hoc etiam dicit Philoſophus V. Metaph. (com. xx.) quod ſcientia, inquantum eſt relatio, non eſt ſcientis, ſed ſcibilis. Unde quidam attendentes modum ſignificandi in relativis, dixerunt, ea non eſſe inhærentia ſubſtantiis, ſcilicet quaſi eis aſſiſtentia: quia ſignificantur ut quoddam medium inter ſubſtantiam quæ refertur, & id ad quod refertur. Et ex hoc ſequebatur quod in rebus creatis relationes non ſunt accidentia, quia accidentis eſſe eſt ineſſe. Unde etiam quidam Theologi, ſcilicet Porretani, huiuſmodi opinionem uſque ad divinam relationem extenderunt, dicentes, relationes non eſſe in perſonis, ſed eis quaſi aſſiſtere. Et quia eſſentia divina eſt in perſonis, ſequebatur quod relationes non ſunt eſſentia divina: & quia omne accidens inhæret, ſequebatur quod non eſſent accidentia. Et ſecundum hoc ſolvebant verbum Auguſtini inductum, quod ſcilicet relationes non prædicantur de Deo ſecundum ſubſtantiam, nec ſecundum accidens. Sed ad hanc opinionem ſequitur quod relatio non ſit res aliqua, ſed ſolum ſecundum rationem: omnis enim res vel eſt ſubſtantia, vel accidens. Unde etiam quidam antiqui poſuerunt relationes eſſe de ſecundis intellectis, ut Commentator dicit XI. Metaph. (com. xix.) Et ideo oportet hoc etiam Porretanos dicere, quod relationes divinæ non ſunt niſi ſecundum rationem. Et ſic ſequetur quod diſtinctio perſonarum non erit realis; quod eſt hæreticum. Unde dicendum eſt, quod nihil prohibet aliquid eſſe inhærens, quod tamen non ſignificatur ut inhærens; ſicut etiam actio non ſignificatur ut in agente, ſed ut ab agente; & tamen conſtat actionem eſſe in agente. Et ſimiliter licet *ad aliquid* non ſignificetur ut inhærens, tamen oportet ut ſit inhærens. Et hoc quando relatio eſt res aliqua; quando vero eſt ſecundum rationem tantum, tunc non eſt inhærens. Et ſicut in rebus creatis oportet quod ſit accidens, ita oportet quod ſit in Deo ſubſtantia: quia quidquid eſt in Deo, eſt eius ſubſtantia. Oportet ergo relationes ſecundum rem, eſſe divinam ſubſtantiam; quæ tamen non habent modum ſubſtantiæ, ſed habent alium modum prædicandi ab his quæ ſubſtantialiter prædicantur in Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod nulla ſubſtantia quæ eſt in genere, poteſt eſſe relatio: quia eſt definita ad unum genus, & per conſequens excluditur ab alio genere. Sed eſſentia divina non eſt in genere ſubſtantiæ, ſed eſt ſupra omne genus, comprehendens in ſe omnium generum perfectiones. Unde nihil prohibet id quod eſt relationis, in ea inveniri.

Ad ſecundum dicendum, quod alia eſt ratio ſubſtantiæ, & relationis, & utrique reſpondet aliquid in re, quæ Deus eſt; non tamen aliqua res diverſa, ſed una & eadem. Et hoc præcipue convenit quod duabus rationibus reſpondet una res, quando natura perfecte comprehendit ipſam rem: & ſic eſt in propoſito.

Ad tertium dicendum, quod licet relatio non addat ſupra eſſentiam aliquam rem, ſed ſolum rationem; tamen relatio eſt aliqua res, ſicut etiam bonitas eſt aliqua res in Deo, licet non differat ab eſſentia niſi ratione; & ſimiliter eſt de ſapientia: & ideo ſicut ea quæ pertinent ad bonitatem, vel ſapientiam, realiter Deo conveniunt, ut intelligere, & alia huiuſmodi; ita etiam id quod eſt proprium realis relationis, ſcilicet opponi, & diſtingui, realiter in divinis invenitur.

Ad quartum dicendum, quod attributa eſſentialia non ſolum ſignificant id quod eſt eſſentia divina, ſed etiam ſignificant per talem modum, quia ſignificant aliquid ut in Deo exiſtens: & propter hoc differentia quæ eſſet ſecundum abſoluta, redundaret in diverſitatem eſſentiæ. Relationes autem divinæ, licet ſignificent id quod eſt divina eſſentia, non tamen per modum eſſentiæ: quia non per modum inexiſtentis, ſed per modum ſe habentis ad aliud. Unde diſtinctio quæ attenditur ſecundum relationes in divinis, non deſignat diſtinctionem in eſſen-

tia, ſed ſolum in hoc quod eſt ad aliud ſe habere per modum originis, ut ſupra expoſitum eſt.

Ad quintum dicendum, quod licet relatio ſit ſubſtantia divina, non tamen ſignificat per modum ſubſtantiæ, ut ſupra expoſitum eſt: & ideo non dicitur ſecundum ſubſtantiam, quia dici ſecundum ſubſtantiam pertinet ad modum ſignificandi.

Ad ſextum dicendum, quod ratio illa tenet in prædicabilibus per ſe. Per ſe autem prædicatur aliquid de aliquo, quod prædicatur de eo ſecundum propriam rationem; quod vero non ſecundum propriam rationem prædicatur, ſed propter rei identitatem, non etiam prædicatur per ſe. Cum ergo dicitur: *Eſſentia divina eſt paternitas:* non prædicatur paternitas de eſſentia divina propter identitatem rationis, ſed propter identitatem rei: & ſimiliter nec eſſentia de paternitate, ut iam dictum eſt; quia alia eſt ratio eſſentiæ, & relationis. Et ideo in prædicto proceſſu incidit fallacia accidentis: licet enim in Deo nullum ſit accidens, eſt tamen quædam ſimilitudo accidentis, inquantum ea quæ de ſe invicem prædicantur ſecundum accidens, & differunt ratione, ſunt unum ſubiecto.

Ad ſeptimum dicendum, quod, ſicut Philoſophus dicit in III. Phyſ. (com. xxı.) non oportet quod omnia eadem prædicentur quolibet modo de eiſdem, ſed ſolum de eiſdem ſecundum rationem. Eſſentia autem divina, & paternitas, etſi ſint idem re, non ſunt idem ratione: & ideo non oportet quod quidquid prædicatur de aliquo uno, prædicetur de alio. Sciendum tamen, quod quædam ſunt quæ conſequuntur proprias rationes eſſentiæ, & relationis; ſicut dicimus, quod eſſe commune ſequitur ad eſſentiam, diſtinguere ſequitur ad relationem. Unde unum horum ab alio removetur: neque enim eſſentia diſtinguit, neque relatio eſt communis. Quædam vero non quantum ad principale ſignificatum, ſed quantum ad modum ſignificandi, habent aliquam differentiam a ratione eſſentiæ, vel relationis; & iſta prædicantur quidem de eſſentia, vel relatione, licet non proprie: & huiuſmodi ſunt adiectiva, & verba ſubſtantialia, ut bonus, ſapiens, intelligere, & velle: huiuſmodi enim, quantum ad rem ſignificatam, ſignificant ipſam eſſentiam; ſed tamen ſignificant eam per modum ſuppoſiti, & non in abſtracto. Et ideo propriiſſime dicuntur de perſonis, & de nominibus eſſentialibus concretis, ut Deus, vel Pater, bonus, ſapiens, creans, & alia huiuſmodi: de eſſentia autem in abſtracto ſignificata, & non per modum ſuppoſiti, ſed improprie. Adhuc autem minus proprie de relationibus: quia huiuſmodi conveniunt ſuppoſito ſecundum eſſentiam, non autem ſecundum relationem. Deus enim eſt bonus, vel creans, ex eo quod habet eſſentiam, non ex eo quod habet relationem.

Ad octavum dicendum, quod illud quod facit diſtinctionem, poteſt eſſe cum eo quod nec diſtinguit, nec diſtinguitur, idem re, ſed non ratione.

Ad nonum dicendum, quod unitas eſsentiæ non opponitur diſtinctioni relationum: unde non ſequitur quod relatio, & eſſentia ſint cauſæ oppoſitorum.

Ad decimum dicendum, quod quæcumque ſunt eadem re & ratione, oportet quod in quocumque eſt unum, ſit aliud. Non autem hoc oportet de his quæ ſunt eadem re, ſed non ratione; ſicut inſtans eſt idem quod eſt principium futuri, & finis præteriti; non tamen principium futuri dicitur eſſe in præterito, ſed id quod eſt futuri principium: & ſimiliter non dicitur quod paternitas eſt (*a*) in Filio, ſed id quod eſt, ſcilicet eſſentia.

Ad undecimum dicendum, quod in divinis nullo modo eſt eſse niſi eſsentiæ, ſicut nec intelligere niſi intellectus: & propter hoc ſicut in Deo eſt tantum unum intelligere, ita etiam unum eſse. Et ideo nullo modo concedendum eſt, quod aliud ſit eſse relationis in divinis, & aliud eſsentiæ. Ratio autem non ſignificat eſse, ſed eſse quid, ideſt quid aliquid eſt. Unde duæ rationes unius rei non demonſtrant duplex eſse eius; ſed demonſtrant quod dupliciter de illa re poteſt dici quid eſt; ſicut de puncto poteſt dici quid eſt ſicut principium, & ut finis, propter diverſam rationem principii, & finis.

Ad duodecimum dicendum, quod cum relatio ſit accidens in creaturis, eſse ſuum eſt ineſse: unde eſse ſuum, non eſt ad aliud ſe habere; ſed eſse huius ſecundum quod ad aliquid, eſt ad aliud ſe habere.

Ad decimumtertium dicendum, quod dicuntur relativa de Deo prædicari non ſubſtantialiter, quia non prædicantur per modum exiſtentis in ſubſtantia, ſed per modum ad aliud ſe habentis; non ideo quia illud quod ſignificant, ſit ſubſtantia.

Ad

(*a*) *Al.* in Filio ſecundum id quod eſt.

Ad decimumquartum dicendum, quod Deus dicitur non eo Deus quo Pater, propter diverſum modum ſignificandi divinitatis, & paternitatis, ut expoſitum eſt (in corp. art.)

ARTICULUS III.

Utrum relationes conſtituant, & diſtinguant perſonas, ſive hypoſtaſes.

I. P. quaeſt. xxx. *art.* 1. *& quaeſt.* xl. *art.* 2. *& I. Sent. diſt.* 2. *art.* 4. *&* 5.

Tertio quæritur, utrum relationes conſtituant, & diſtinguant perſonas, ſive hypoſtaſes. Et videtur quod non. Dicit enim Auguſtinus VII. de Trin. (cap. 1. a med.) *Omnis res quæ relative dicitur, eſt etiam aliquid excepto relativo; ſicut homo dominus, & homo ſervus*. Sed perſonæ in divinis dicuntur relative. Ergo ſunt aliquid excepto relativo. Non ergo conſtituuntur per relationes: nihil enim poteſt eſſe aliquid remoto ſuo conſtitutivo.

2. Sed dicendum, quod præter intellectum paternitatis in divinis, intelligitur Pater. Sed contra. Conſtat quod Pater etiam relative dicitur. Si ergo præter paternitatem oportet aliquid eſſe in perſona, quia paternitas eſt ad aliquid, eadem ratione præter hoc quod dicitur Pater, oportet aliquid in perſona ponere quod non relative dicatur.

3. Præterea. Auguſtinus ibidem dicit, quod nullo modo putandum eſt, Patrem dici ad ſeipſum; ſed quidquid dicitur, ad Filium dicitur. Ergo idem quod prius.

4. Sed dicendum, quod illud quod Pater eſt, relatione excepta, eſt eſſentia. Sed contra. Illud quod eſt in relativo relatione excepta, per relationem ad aliquid refertur, ſicut patet in exemplis ab ipſo poſitis: homo enim per relationem dominii refertur ad ſervum. Sed eſſentia non refertur in divinis: neque enim generat, neque generatur. Ergo non poteſt hoc intelligi de eſſentia, ſed de relationis ſuppoſito, cui conveniat generare, vel generari.

5. Præterea. Prius eſt unumquodque in ſe conſideratum, quam ad aliud referatur. Nihil autem conſtituitur per id quod eſt eo poſterius ſecundum intellectum. Ergo hypoſtaſis Patris non conſtituitur per relationem, qua ad aliud refertur.

6. Præterea. Hypoſtaſes in divinis perfectiores ſunt quam in rebus humanis. Sed apud nos proprietates non conſtituunt, neque diſtinguunt hypoſtaſes, ſed ſunt ſigna diſtinctionis hypoſtaſum conſtitutarum. Ergo nec in divinis relationes, quæ ſunt proprietates, conſtituunt hypoſtaſes, nec diſtinguunt.

7. Præterea. Prius eſt intelligere hypoſtaſim generantem quam ipſam generationem; cum generans intelligatur ut generationis principium; prius autem eſt intelligere generationem quam paternitatem: relationes enim ad actiones, vel paſſiones ſequuntur, ut in V. Metaph. (com. xx.) dicitur. Ergo prius eſt intelligere hypoſtaſim Patris, quam paternitatem: ergo non conſtituitur paternitate; & eadem ratione nec hypoſtaſis Filii filiatione.

8. Præterea. Nulla forma conſtituit, & diſtinguit, niſi in genere ſuo; ſicut albedo conſtituit, & diſtingoit ſecundum qualitatem album a nigro; & ſimiliter longitudo conſtituit aliquid, & diſtinguit in genere quantitatis. Ergo & relatio non conſtituit, nec diſtinguit, niſi in genere ad aliquid. Hypoſtaſis autem ſignificatur in genere ſubſtantiæ. Relatio ergo nec diſtinguit, nec conſtituit hypoſtaſim.

9. Præterea. Relatio in divinis eſt divina eſſentia. Si ergo conſtituit, & diſtinguit hypoſtaſim; aut hoc eſt inquantum eſt ſubſtantia divina, aut inquantum eſt relatio. Non inquantum eſt eſſentia divina, quia eſsentia divina, cum ſit communis tribus perſonis, non poteſt eſse diſtinctionis principium. Similiter etiam nec inquantum eſt relatio, quia ſecundum relationem non ſignificatur aliquid per ſe exiſtens, quod ſignificat nomen hypoſtaſis; ſed ſolum ut ad aliquid dictum. Ergo relatio nullo modo diſtinguit, vel conſtituit hypoſtaſim.

10. Præterea. Nihil conſtituit, & diſtinguit ſeipſum in divinis. Relationes autem ſunt ipſæ hypoſtaſes: ſicut enim non differunt divinitas & Deus, ita nec paternitas & Pater. Ergo relationes non conſtituunt nec diſtinguunt hypoſtaſes.

11. Præterea. Non eſt quærendum de aliquibus duobus quo diſtinguantur, niſi in aliquo conveniant, (*a*) quod aliquo ſuperveniente diſtinguatur in utroque; ſicut animal commune eſt homini, & equo; diſtinguitur autem animal rationali, & irrationali, differentiis additis: & ideo quærere poſſumus quomodo homo ab equo diſtin-

(a) *Al.* quo aliquo ſuperveniente diſtinguantur.

Digitized by Google

guatur. Quæ autem in nullo conveniunt, quo poſſint modo prædicto diſtingui, ſeipſis diſtinguuntur, & non aliquo diſtinguente. Sed duæ hypoſtaſes in divinis non conveniunt niſi in eſſentia, quæ nullo modo relatione diſtinguitur. Ergo non eſt dicendum, quod hypoſtaſes relationibus diſtinguantur, ſed quod diſtinguantur ſeipſis.

12. Præterea. Nihil cauſat quod præſupponit. Sed relatio præſupponit diſtinctionem: relatione enim ad aliud res refertur; alietas autem diſtinctionem importat. Ergo relatio non poteſt eſſe diſtinctionis principium.

13. Præterea. Ricardus de ſancto Victore dicit IV. Lib. de Trin. (cap. xv. a med.) quod hypoſtaſes in Angelis diſtinguuntur ſola qualitate, in divinis autem ſola origine. Origo autem ſecundum intellectum differt a relatione, ſicut generatio a paternitate. Ergo hypoſtaſes divinæ non diſtinguuntur relatione, ſed origine.

14. Præterea. Sicut dicit Damaſcenus (Lib. III. orth. Fidei cap. vi. & vii.) hypoſtaſes divinæ ſuis proprietatibus diſtinguuntur. Sed proprietas Patris eſt genuiſſe Filium, ut Auguſtinus (Fulgentius in Lib. de Fide ad Petrum cap. ii. in princ.) dicit, & proprietas Filii eſt quod naſcatur a Patre, Ergo generatione, & nativitate Pater, & Filius diſtinguuntur. Hæc autem ſignificant originem. Ergo Pater, & Filius diſtinguuntur origine, & non relatione.

15. Præterea. Quædam relationes ſunt in divinis quæ nec hypoſtaſes conſtituunt, nec diſtinguunt, ut æqualitas, & ſimilitudo. Ergo nec aliæ relationes, ut paternitas, & filiatio, diſtinguunt, & conſtituunt hypoſtaſim.

Sed contra eſt quod Boetius dicit in Lib. de Trin. (non procul a fine) quod ſola relatio in divinis multiplicat Trinitatem. Multitudo autem Trinitatis conſtituitur per hypoſtaſes conſtitutas, & diſtinctas. Ergo ſola relatio conſtituit, & diſtinguit perſonas, & hypoſtaſes.

Præterea. Illis ſolis aliqua diſtinguuntur quæ non communiter de eis prædicantur. Sed ſola relativa ſingillatim prædicantur de perſonis divinis, & non communiter, ut Auguſtinus dicit (Lib. V. de Trinit. cap. v. xi.) Ergo ſolum relationibus perſonæ, & hypoſtaſes in divinis diſtinguuntur.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc ſunt duæ opiniones: quarum prima eſt, quod relationes in divinis non conſtituunt hypoſtaſes, nec diſtinguunt; ſed diſtinctas, & conſtitutas oſtendunt. Ad cujus evidentiam ſciendum, quod hoc nomen *hypoſtaſis* ſignificat ſubſtantiam individuam, id eſt quæ non poteſt de pluribus prædicari. Unde genera, & ſpecies in prædicamento ſubſtantiæ, ut homo, & animal, non poſſunt dici hypoſtaſes, quia de pluribus prædicantur; Sortes vero, & Plato dicuntur hypoſtaſes, quia prædicantur de uno ſolo. Si ergo in divinis Trinitas perſonarum non ſupponeretur, ut ponunt Iudæi, & Pagani, non oporteret in divinis aliquid aliud conſtitutivum, & diſtinctivum hypoſtaſis inquirere, niſi ſolam eſſentiam divinam. Deus enim per eſſentiam ſuam eſt aliquid in ſe indiviſum, & ab omnibus quæ non ſunt Deus, diſtinctum. Sed quia fides catholica ponit unam eſſentiam in tribus perſonis, non poteſt intelligi divina eſſentia ut diſtinctiva, & conſtitutiva hypoſtaſis in divinis. Divinitate enim intelligitur conſtitui Deus, quod eſt commune tribus perſonis: & ita ſignificatur ut dictum de pluribus, & non ut hypoſtaſis incommunicabilis. Et eadem ratione nihil quod dicitur abſolute de Deo, poteſt intelligi ut diſtinctivum, & conſtitutivum hypoſtaſis in perſonis, cum ea quæ abſolute dicuntur de Deo, ſignificentur per modum eſſentiæ. Oportet ergo ponere diſtinctivum, & conſtitutivum hypoſtaſis in divinis id quod primo invenitur non de pluribus dici, ſed uni ſoli convenire. Talia autem ſunt duo: relatio, & origo; & generatio, & paternitas; ſive nativitas, & filiatio: quæ licet in Deo idem ſint ſecundum rem, differunt tamen ratione, & modo ſignificandi. Primum autem horum eſt origo ſecundum intellectum: nam relatio ad originem ſequi videtur. Et ideo ponit hæc opinio, quod hypoſtaſes in divinis conſtituantur, & diſtinguantur origine, ſecundum quod ſignificatur cum dicitur, *Qui eſt ab alio*, & *a quo alius*; & quod relatio paternitatis, & filiationis ſecundum intellectum conſequatur ad conſtitutionem, & diſtinctionem perſonarum, & quod per eas diſtinctio, & conſtitutio hypoſtaſum oſtendatur. Ex hoc enim quod dicitur Pater, oſtenditur quod ſit a quo alius; per hoc vero quod dicitur Filius, oſtenditur quod ſit ab alio. Nec tamen oportet ſecundum hanc opinionem dicere, quod hypoſtaſes divinæ, ſi non diſtinguuntur relationibus, diſtinguantur per aliqua abſoluta: quia ipſæ origines relationem important: ſicut enim pater dicitur ad filium, ita generans ad generatum. Sed hæc opinio non videtur convenienter poſſe ſtare. Diſtinctivum enim, & conſtitutivum hypoſta-

ſis

Digitized by Google

ſis poteſt intelligi dupliciter. Uno modo quo diſtinguitur, & conſtituitur formaliter, ſicut homo humanitate, & Socrates Socrateitate. Alio modo quo diſtinguitur, & conſtituitur quaſi via ad diſtinctionem, & conſtitutionem; ſicut ſi diceremus, quod Socrates eſt homo ſua generatione, quæ eſt via ad formam, qua formaliter conſtituitur. Patet ergo quod origo alicuius non poteſt intelligi ut conſtitutiva, & diſtinctiva eius, niſi propter hoc quod formaliter conſtituit, & diſtinguit. Si enim generatione non induceretur humanitas, numquam generatione conſtitueretur homo. Impoſſibile eſt ergo dici, quod hypoſtaſis Filii conſtituatur ſua nativitate, niſi inquantum intelligitur quod nativitas eius terminatur ad aliquid quod formaliter conſtituit. Ipſa autem relatio ad quam terminatur nativitas, eſt filiatio. Oportet ergo quod filiatio ſit formaliter conſtituens, & diſtinguens hypoſtaſim Filii, non autem origo, neque relatio intellecta in origine: quia relatio intellecta in origine, ſicut & ipſa origo non ſignificat aliquid adhuc ſubſiſtens in materia, ſed in naturam tendens. Et quia omnium hypoſtaſum eiuſdem naturæ, eſt eadem ratio conſtitutionis, & diſtinctionis; ideo ſimiliter oportet ex parte Patris intelligere quod hypoſtaſis Patris conſtituatur, & diſtinguatur ipſa paternitate; non autem generatione activa, neque relatione incluſa. Et hæc eſt ſecunda opinio, quod relationes conſtituunt, & diſtinguunt perſonas, & hypoſtaſes. Quod hoc modo poteſt intelligi. Paternitas enim eſt ipſa divina eſſentia, ut probatum eſt, & pari ratione Pater eſt idem quod Deus. Paternitas ergo conſtituendo Patrem, conſtituit Deum. Et ſicut paternitas licet ſit eſſentia divina, tamen non eſt communis ſicut eſſentia; ita Pater licet ſit idipſum quod Deus, non tamen eſt commune ut Deus, ſed proprium. Pater ergo Deus, inquantum eſt Deus, eſt commune habens naturam divinam, & inquantum eſt Pater, eſt proprium ab aliis diſtinctum. Unde eſt hypoſtaſis, quæ ſignificat ſubſiſtens in natura aliqua, diſtincta ab aliis. Et per hunc modum paternitas conſtituendo Patrem, conſtituit hypoſtaſim.

Ad primum ergo dicendum, quod perſonæ divinæ ſunt aliquid excepto relativo; & hoc aliquid eſt eſſentia, quæ relative non dicitur. Sic enim intelligit Auguſtinus, ut verba eius diligenter inſpicienti oſtenduntur.

Unde concedimus ſecundum, & tertium.

Ad quartum dicendum, quod relatio etſi de eſſentia divina non dicatur per modum informationis, dicitur tamen per modum identitatis. Si enim non dicamus, quod eſſentia ſit generans, vel relata, dicimus tamen, quod ipſa eſt generatio, & relatio. Sed tamen de nominibus eſſentialibus in concreto ſignificatis relativa dicuntur etiam per modum informationis: dicimus enim, quod Deus generat Deum, & quod Deus refertur ad Deum, eo quod idem ſuppoſitum intelligitur & relationis, & eſſentiæ, ut oſtenſum eſt; quamvis ipſa eſſentialia non diſtinguantur. Et ita remotis relativis intelliguntur nomina eſſentialia concreta, non diſtincta, quæ per relationes relative dicuntur.

Ad quintum dicendum, quod in qualibet hypoſtaſi divina eſt id quod abſolute dicitur, quod ad eſſentiam pertinet; & hoc ſecundum modum intelligendi prius eſt eo quod ad aliquid dicitur in divinis. Id tamen quod abſolute dicitur, cum ſit commune, ad hypoſtaſum diſtinctionem non pertinet: unde non ſequitur quod prius ſit intelligere hypoſtaſim diſtinctam quam relationem eius.

Ad ſextum dicendum, quod in rebus inferioribus hypoſtaſes per eſſentiam diſtinguuntur: & ideo proprietates quæ eſſentiam conſequuntur, non poſſunt eſſe diſtinctionis principium, ſed magis diſtinctionis ſignum. Hypoſtaſes autem divinæ nullo modo diſtinguuntur ſecundum eſſentiam: unde oportet quod proprietates ſint principium diſtinctionis in eis.

Ad ſeptimum dicendum, quod de ratione hypoſtaſis duo neceſſe eſt eſſe. Quorum primum eſt quod ſit per ſe ſubſiſtens, & in ſe indiviſa: ſecundum eſt quod ſit diſtincta ab aliis hypoſtaſibus eiuſdem naturæ. Si tamen contingat in eadem natura alias hypoſtaſes non eſſe, nihilominus hypoſtaſis erit; ſicut Adam, quando non erant aliæ hypoſtaſes in humana natura. Semper ergo neceſſarium eſt intelligere hypoſtaſim generantem ante generationem, quantum ad id quod hypoſtaſis ſubſiſtit in ſe una exiſtens, non tamen inquantum eſt ab aliis hypoſtaſibus eiuſdem naturæ diſtincta, ſi per ſolam huiuſmodi generationem aliæ hypoſtaſes eiuſdem naturæ originentur; ſicut Adam non fuit diſtinctus ab aliis hypoſtaſibus eiuſdem naturæ priuſquam mulier ex eius coſta formaretur, & eius filii ab eo propagarentur. In divinis autem non multiplicantur hypoſtaſes niſi per proceſſionem aliarum perſonarum ab una. Prius ergo eſt intelligere hypo-

po-

poſtaſim patris, inquantum eſt ſubſiſtens, quam generationem; non tamen inquantum eſt diſtincta ab aliis hypoſtaſibus eiuſdem naturæ, quæ non procedunt niſi hac generatione ſuppoſita. Relationes autem in divinis etſi conſtituant hypoſtaſes, & ſic faciant eas ſubſiſtentes; hoc tamen faciunt inquantum ſunt eſſentia divina. Relatio enim, inquantum eſt relatio, non habet quod ſubſiſtat, vel ſubſiſtere faciat: hoc enim ſolius ſubſtantiæ eſt. Diſtinguunt vero relationes, inquantum relationes ſunt: ſic enim oppoſitionem habent. Relinquitur ergo quod ipſa paternitatis relatio, inquantum eſt conſtituens hypoſtaſim Patris, quod habet inquantum eſt idem ſubſtantiæ divinæ, præintelligatur generationi; ſecundum vero quod diſtinguit, ſic generatio paternitati præintelligitur. Ex parte vero Filii nulla remanet difficultas: nam nativitas ſecundum intellectum præcedit hypoſtaſim nati, cum intelligatur ut via ad ipſam: eſt enim generatio via in ſubſtantiam.

Ad octavum dicendum, quod, ſicut iam dictum eſt, relatio in divinis non ſolum eſt relatio, ſed eſt ſecundum rem ipſamet divina ſubſtantia: & ideo poteſt conſtituere aliquid ſubſiſtens, & non ſolum aliquid relativum.

Ad nonum dicendum, quod relatio, ut dictum eſt, diſtinguit inquantum eſt relatio; conſtituit autem hypoſtaſim inquantum eſt divina eſſentia; & utrumque facit inquantum eſt divina eſſentia, & relatio.

Ad decimum dicendum, quod abſtractum, & concretum in divinis non differunt ſecundum rem, cum in Deo non ſit accidens, neque materia; ſed ſolum ſecundum modum ſignificandi: ex quo modo procedit quod intelligimus divinitatem ut conſtituentem Deum, & Deum ut habentem deitatem: & ſimiliter eſt de paternitate, & Patre: nam licet ſint idem ſecundum rem, differunt tamen ſecundum modum ſignificandi.

Ad undecimum dicendum, quod licet in divinis convenientia ſecundum rem ſit in ſola unitate eſſentiæ, tamen convenientia ſecundum rationem attenditur in divinis perſonis in hoc ipſo quod eſt eſſentiæ ſupponi. Quæ quidem communitas ſignificatur in omnibus eſſentialibus concretis, quæ important ſuppoſitum eſſe in communi; ſicut Deus eſt habens divinitatem. Hoc ergo ipſum quod eſt eſſe ſuppoſitum divinæ naturæ, commune eſt tribus perſonis communitate rationis, licet tres perſonæ non ſint unum ſuppoſitum, ſed tria, ſicut Sortes, & Plato ſunt duo homines, licet eſſe hominem ſit eis commune ſecundum rationem. Differentia autem quæritur non ſolum in illis in quibus eſt aliquid commune ſecundum rem; ſed in quibus eſt aliquid commune ſecundum rationem.

Ad duodecimum dicendum, quod relatio præſupponit diſtinctionem aliorum generum, utpote ſubſtantiæ, & quantitatis, quandoque etiam actionis, & paſſionis; ſed diſtinctionem quæ eſt ſecundum *ad aliquid*, relatio non ſupponit, ſed facit: ſicut relatio dupli præſupponit diverſitatem magni, & parvi; hanc autem differentiam quæ eſt ſecundum duplum, & dimidium, non præſupponit, ſed facit. In divinis autem non eſt alia diſtinctio niſi ſecundum relationem.

Ad decimumtertium dicendum, quod origine dicit Ricardus diſtingui perſonas, inquantum diſtinguuntur per relationes originis.

Ad decimumquartum dicendum, quod Auguſtinus pro eodem accipit genuiſſe Filium, & eſſe Patrem: & ideo utitur quandoque origine pro relatione.

Ad decimumquintum dicendum, quod relatio ſimilitudinis, & æqualitatis non poſſunt diſtinctionem perſonarum cauſare, ſed magis ipſam præſupponunt. Eſt autem ſimilitudo rerum differentium eadem qualitas, & ſimiliter æqualitas eſt rerum diſtinctarum eadem quantitas. Et ſic patet quod diſtinctio ſuppoſitorum præſupponitur & ſimilitudini, & æqualitati.

ARTICULUS IV.

Utrum remota relatione ſecundum intellectum, remaneat hypoſtaſis in divinis.

I. Part. quæſt. xl. *art.* 3.

Quarto quæritur, utrum remota relatione ſecundum intellectum, remaneat hypoſtaſis in divinis. Et videtur quod ſic. Ea enim quæ ſunt in creaturis, ſunt (a) exemplata ab his quæ ſunt in Deo. Sed in humanis, remotis relationibus, & proprietatibus hypoſtaſis, adhuc remanent hypoſtaſes. Ergo & ſimiliter in divinis.

2. Præterea. Pater non habet ab eodem quod ſit quis, & quod ſit Pater; cum etiam Filius ſit quis, & non ſit Pater. Remoto

(a) *Al.* exempla, *item* extracta.

moto ergo a Patre quod ſit Pater, remanet quod ſit quis. Eſt autem quis inquantum eſt hypoſtaſis. Remota ergo paternitate per intellectum, adhuc remanet hypoſtaſis Patris.

3. Præterea. Cum quælibet res intelligatur per ſuam definitionem, poteſt unaquæque res intelligi remoto eo quod in eius definitione non ponitur. Sed relatio non ponitur in definitione hypoſtaſis. Ergo remota relatione adhuc intelligitur hypoſtaſis.

4. Præterea. Iudæi, & Gentiles intelligunt in Deo hypoſtaſim: intelligunt enim Deum eſſe rem quamdam per ſe ſubſiſtentem: nec tamen intelligunt in eo paternitatem, & filiationem, & huiuſmodi relationes. Ergo remotis huiuſmodi relationibus per intellectum, remanent adhuc hypoſtaſes in divinis.

5. Præterea. Omne quod ſe habet ex additione, remota additione remanet id cui ſit additio; ſicut homo addit ſupra animal, rationale: eſt enim homo animal rationale: unde remoto rationali remanet animal. Sed perſona addit proprietatem ſupra hypoſtaſim: eſt enim perſona hypoſtaſis proprietate diſtincta ad dignitatem pertinente. Ergo remota proprietate a perſona ſecundum intellectum, remanet hypoſtaſis.

6. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de Trin. (Lib. VII. cap. II.) quod verbum eſt ſapientia genita. Sapientia vero hypoſtaſim ſupponit, genitum autem proprietatem. Remoto ergo a verbo quod ſit genitum, remanet hypoſtaſis verbi, & eadem ratione in aliis perſonis.

7. Præterea. Remota paternitate, & filiatione ſecundum intellectum, adhuc remanet in divinis qui ab alio, & a quo alius. Hæc autem hypoſtaſes deſignant. Ergo remotis relationibus adhuc remanent hypoſtaſes in divinis.

8. Præterea. Remota differentia conſtitutiva, adhuc remanet genus. Sed proprietates perſonales cum conſtituant perſonas, ſunt in divinis ſicut differentiæ conſtitutivæ. Ergo remotis proprietatibus, remanet genus perſonæ, quod eſt hypoſtaſis.

9. Præterea. Auguſtinus dicit (Lib. V. de Trin. cap. VI.) quod remoto hoc quod eſt Pater, adhuc remanet ingenitus. Sed ingenitus eſt quædam proprietas cuius ſuppoſitum eſſe non poteſt niſi hypoſtaſis. Ergo remota paternitate, adhuc remanet hypoſtaſis Patris.

10. Præterea. Sicut relationes ſunt proprietates hypoſtaſum, ita attributa ſunt proprietates eſſentiæ. Sed remoto per intellectum attributo eſſentiali, adhuc remanet intellectus divinæ ſubſtantiæ. Boetius enim dicit in Lib. de Hebdom. (a medio) quod remota bonitate a Deo per intellectum, adhuc remanet quod ſit Deus. Ergo ſimiliter remotis relationibus adhuc remanent hypoſtaſes in divinis.

11. Præterea. Secundum Boetium (ſuper proœm. Porphyr. in prædicab. aliq. ant. fin.) proprium eſt intellectus, coniuncta ſecundum naturam dividere. Proprietas autem, & hypoſtaſis ſunt realiter coniuncta in Deo. Ergo intellectus poteſt ea ab invicem ſeparare.

12. Præterea. Remoto eo quod eſt in aliquo, poteſt intelligi id in quo eſt; ſicut remoto accidente poteſt intelligi ſubiectum. Sed relationes ponuntur in divinis hypoſtaſibus eſſe. Ergo remotis relationibus ſecundum intellectum, adhuc remanent hypoſtaſes.

Sed contra. In divinis diſtinctio non poteſt eſſe niſi ſecundum relationes. Sed hypoſtaſis dicit aliquid diſtinctum. Ergo remotis relationibus non remanet hypoſtaſis. Cum enim in divinis non ponantur niſi duo modi prædicandi, ſcilicet ſecundum ſubſtantiam, & ad aliquid, remotis relationibus non remanent niſi ea quæ ponuntur ſecundum ſubſtantiam. Hæc autem ſunt quæ pertinent ad eſſentiam; & ſic non remanent hypoſtaſes diſtinctæ.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra (art. præced.) dictum eſt, quidam poſuerunt, hypoſtaſes in divinis non conſtitui, nec diſtingui relationibus, ſed per ſolam originem. Relationes autem dicebant conſequi ipſam originem perſonarum, ſicut originis terminos, quibus complementum originis deſignatur, & ſic ad quamdam dignitatem pertinent. Unde cum perſona videatur eſſe nomen dignitatis, intellectis huiuſmodi relationibus, ſupra hypoſtaſes dicebant conſtitui perſonas; & ſic huiuſmodi relationes dicebant eſſe conſtitutivas perſonarum, ſed non hypoſtaſum. Et pro tanto apud quoſdam huiuſmodi relationes perſonalitates dicuntur: & ideo ſicut apud nos remotis ab aliquo homine his quæ ad dignitatem pertinent, quæ faciunt eum eſſe perſonam, remanet eius hypoſtaſis; ita in divinis, remotis per intellectum huiuſmodi relationibus perſonalibus a perſonis, dicunt, quod remanebant hypoſtaſes, non tamen perſonæ. Sed quia iam ſupra (loc. cit.) oſtenſum eſt, quod relationes prædictæ & hy-

hypoſtaſes conſtituunt, & diſtinguunt; ideo ſecundum alios dicendum eſt, quod remotis per intellectum huiuſmodi relationibus, ſicut non remanent perſonæ, ita non remanent hypoſtaſes. Remoto enim eo quod eſt conſtitutivum alicuius, non poteſt remanere id quod per ipſum conſtituitur.

Ad primum ergo dicendum, quod in hominibus hypoſtaſes non conſtituuntur neque per relationes, neque per proprietates, ſicut conſtituuntur in divinis, ut oſtenſum eſt: & ideo non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod Pater ab eodem habet quod ſit quis, & quod ſit Pater: ab eodem, inquam, ſecundum rem, & non ſecundum rationem, ſed differenti ſecundum rationem, vel ſicut differt generale a ſpeciali, vel commune a proprio: ſicut patet quod homo ab eadem forma ſubſtantiali habet quod ſit animal, & quod ſit homo: non enim ſunt unius rei plures formæ ſubſtantiales ſecundum rem diverſæ; & tamen ab anima, inquantum eſt anima ſenſibilis, tantum habet quod ſit animal; inquantum vero eſt anima ſenſibilis, & rationalis, habet ab ea quod ſit homo. Et propter hoc & equus eſt animal, ſed non eſt homo: quia non habet animam ſenſibilem eamdem numero quam habet homo: & pro tanto etiam non eſt idem animal numero. Similiter dico in propoſito, quod Pater habet quod ſit quis, & quod ſit Pater a relatione; ſed quod ſit quis, habet a relatione communiter ſumpta; quod autem ſit hic quis, habet ab hac relatione, quæ eſt paternitas: & propter hoc etiam Filius, in quo eſt relatio, ſed non hæc relatio quæ eſt paternitas, eſt quis, ſed non eſt hic quis qui eſt Pater.

Ad tertium dicendum, quod aliquid in relatione alicuius poteſt poni dupliciter; ſcilicet explicite, ſive in actu, & implicite, ſive in potentia. In ratione enim animalis non ponitur anima rationalis explicite, & in actu, quia ſic omne animal haberet animam rationalem; ſed implicite, & in potentia, quia animal eſt ſubſtantia animata ſenſibilis. Sicut autem ſub anima in potentia continetur anima rationalis, ita ſub animato rationale: & ideo quando definitio animalis actu attribuitur homini, oportet quod rationale ſit de definitione animalis explicite ſecundum quod animal eſt idem homini. Et ſimiliter eſt in propoſito: hypoſtaſis enim communiter ſumpta, eſt ſubſtantia diſtincta: unde cum in divinis non poſſit eſſe diſtinctio niſi per relationem, cum dico hypoſtaſim divinam, oportet quod intelligatur relatione diſtincta. Et ita relatio, quamvis non cadat in definitione hypoſtaſis quod eſt homo, cadit tamen in definitione hypoſtaſis divinæ.

Ad quartum dicendum, quod Iudæi, & Gentiles non intelligunt eſſentiam diſtinctam niſi ab his quæ ſunt alterius naturæ: quæ quidem diſtinctio fit per ipſam divinam eſſentiam. Sed apud nos hypoſtaſis intelligitur ut diſtincta ab eo quod eſt eiuſdem naturæ, a quo non poteſt diſtingui niſi per relationem tantum: & ideo ratio non procedit.

Ad quintum dicendum, quod alius eſt modus quo definiuntur accidentia, & quo definiuntur ſubſtantiæ. Subſtantiæ enim non definiuntur per aliquid, quod ſit extra eſſentiam eorum: unde id quod primo ponitur in definitione ſubſtantiæ, eſt genus, quod prædicatur in eo quod quid de definito. Accidens vero definitur per aliquid quod eſt extra eſſentiam eius, ſcilicet per ſubiectum, a quo ſecundum ſuum eſſe dependet. Unde id quod ponitur in definitione eius loco generis, eſt ſubiectum; ſicut cum dicitur: Simum eſt naſus curvus. Sicut ergo in definitionibus ſubſtantiarum, remotis differentiis, remanet genus; ita in definitione accidentium, remoto accidente, quod ponitur loco differentiæ, remanet ſubiectum: aliter tamen, & aliter. Remota enim differentia remanet genus, ſed non idem numero: remoto enim rationali, non remanet idem numero animal quod eſt animal rationale; ſed remoto eo quod ponitur loco differentiæ in definitionibus accidentium, remanet idem ſubiectum numero: remoto enim curvo vel concavo, remanet idem naſus numero. Et hoc eſt, quia accidens non complet eſſentiam ſubiecti, ſicut differentia complet eſſentiam generis. Cum ergo dicitur: Perſona eſt hypoſtaſis proprietate diſtincta ad dignitatem pertinente: non ponitur hypoſtaſis in definitione perſonæ ut ſubiectum, ſed ut genus. Unde remota proprietate ad dignitatem pertinente, non remanet hypoſtaſis eadem, ſcilicet numero, vel ſpecie, ſed ſolum ſecundum genus, prout ſalvatur in ſubſtantiis non rationalibus.

Ad ſextum dicendum, quod cum dicitur, Verbum eſt ſapientia genita, ly *ſapientia* ſupponit pro hypoſtaſi, non tamen ſignificat hypoſtaſim: & ideo in ſignificatione eius, non excluditur proprietas; ſed oportet quod addatur; ſicut ſi dicam, quod Deus eſt Filius genitus.

Ad

Ad ſeptimum dicendum, quod qui ab alio, & a quo alius, non differunt a paternitate, & a filiatione, niſi ſicut commune a proprio: quia Filius ſignificat eum qui eſt ab alio per generationem, & Pater ſignificat eum a quo alius per generationem: niſi forte dicamus, quod a quo alius, & qui ab alio, importent originem, & Pater, & Filius relationes originis conſequentes. Sed ex ſupradictis iam patet quod per origines non conſtituuntur hypoſtaſes, ſed per relationes.

Ad octavum dicendum, quod remota differentia conſtitutiva, remanet genus in communi, non in eodem ſecundum ſpeciem, vel numerum.

Ad nonum dicendum, quod intentio Auguſtini non fuit dicere, quod Deus Pater remaneat ingenitus, remota paternitate; niſi forte prout ingenitus tunc importaret conditionem naturæ, & non proprietatem perſonæ. Fuit autem eius intentio oſtendere, quod remota paternitate, poteſt remanere ingenitum in communi. Non enim oportet quod quicquid eſt ingenitum, ſit Pater.

Ad decimum dicendum, quod ratio bonitatis non conſtituit rationem eſſentiæ, immo intelligitur bonum ut informativum entis; ſed proprietas conſtituit hypoſtaſim: & ideo non eſt ſimile.

Ad undecimum dicendum, quod licet intellectus poſſit aliqua coniuncta dividere, non tamen omnia: non enim poteſt dividere illa quorum unum eſt de ratione alterius: non enim poteſt dividere animal ab homine. Proprietas autem eſt de ratione hypoſtaſis; & ideo ratio non ſequitur.

Ad ultimum dicendum, quod remoto eo quod eſt in aliquo ſicut in ſubiecto, vel ſicut in loco, remanet id in quo eſt; non autem remoto eo quod eſt in aliquo ſicut pars eſſentiæ eius. Non enim remoto rationali, remanet homo: & ſimiliter nec remota proprietate, remanet hypoſtaſis.

QUAESTIO IX.

De perſonis divinis:

& habet articulos novem.

Primo enim quæritur, quomodo ſe habet perſona ad eſſentiam, ſubſtantiam, & hypoſtaſim.

Secundo. Quid eſt perſona.

Tertio. Utrum in Deo poſſit eſſe perſona.

Quarto. Utrum hoc nomen *perſona* in divinis ſignificet aliquid relativum, vel abſolutum.

Quinto. Utrum numerus perſonarum ſit in divinis.

Sexto. Utrum nomen perſonæ convenienter poſſit pluraliter prædicari in divinis.

Septimo. Quomodo termini numerales prædicentur in divinis, utrum ſcilicet poſitive, vel remotive tantum.

Octavo. Utrum in Deo ſit aliqua diverſitas.

Nono. Utrum in divinis ſint tres perſonæ tantum, an plures, vel pauciores.

ARTICULUS I.

Quomodo ſe habeat perſona ad eſſentiam, ſubſiſtentiam, & hypoſtaſim.

I. Part. quæſt. XXIX. *art.* 2. *&* I. *Sent. diſt.* XXIII. *art.* 3.

Quæſtio eſt de perſonis divinis. Et primo quæritur, quomodo ſe habeat perſona ad eſſentiam, ſubſiſtentiam, & hypoſtaſim. Et videtur quod omnino ſint idem. Dicit enim Auguſtinus in VII. de Trinit. (cap. III. circa princ.) quod idem intelligunt Græci cum confiteotur in Deo tres hypoſtaſes, & Latini cum confitentur tres perſonas. Ergo hypoſtaſis, & perſona ſignificant idem.

2. Sed dicendum, quod perſona differt ab hypoſtaſi in hoc quod hypoſtaſis ſignificat individuum cuiuſcumque naturæ in genere ſubſtantiæ, perſona vero ſolum individuum rationalis naturæ. Sed contra eſt quod Boetius dicit in Lib. de duabus naturis (aliquant. a princ.) quod Græci utuntur hoc nomine hypoſtaſis ſolum pro individuo rationalis naturæ. Si ergo perſona ſignificat individuum rationalis naturæ, omnino ſunt idem hypoſtaſis, & perſona.

3. Præterea. Nomina imponuntur a rationibus rerum quas ſignificant. Sed eadem ratio individuationis eſt in his quæ ſunt rationalis naturæ, & in aliis ſubſtantiis. Ergo individuum rationalis naturæ non debet habere ſpeciale nomen præ aliis individuis in genere ſubſtantiæ, ut per hoc ſit differentia inter hypoſtaſim & perſonam.

4. Præterea. Nomen ſubſiſtentiæ a ſubſiſtendo ſumitur. Nihil autem ſubſiſtit niſi individua in genere ſubſtantiæ, in quibus ſunt & accidentia, & ſecundæ ſubſtantiæ, quæ ſunt genera, & ſpecies, ut dicitur in prædicamentis. Sola ergo individua in genere

Digitized by Google

ſubſtantiæ ſunt ſubſiſtentiæ. Individuum autem in genere ſubſtantiæ eſt hypoſtaſis, vel perſona. Ergo idem eſt ſubſiſtentia quod hypoſtaſis, & perſona.

5. Sed dicendum, quod genera, & ſpecies in genere ſubſtantiæ ſubſiſtunt, eo quod eorum eſt ſubſiſtere, ut Boetius dicit in Lib. de duabus naturis (ut ſup.) Sed contra. Subſiſtere nihil aliud eſt quam per ſe exiſtere. (a) Quod ergo exiſtit ſolum in alio, non ſubſiſtit. Sed genera, & ſpecies ſunt ſolum in alio: ſunt enim ſolum in primis ſubſtantiis, quibus interemptis, impoſſibile eſt aliquid aliorum remanere, ut dicitur in prædicamentis (in prædicamento ſubſtantiæ non procul a fin.) Non eſt ergo ſubſiſtere generum, & ſpecierum, ſed ſolum individuorum in genere ſubſtantiæ; & ſic remanet quod ſubſiſtentia ſit idem quod hypoſtaſis.

6. Præterea. Boetius dicit in commento prædicamentorum, quod uſia, id eſt eſſentia, ſignificat compoſitum ex materia, & forma. Hoc autem oportet eſſe individuum: nam materia eſt individuationis principium. Ergo eſſentia ſignificat individuum; & ſic idem eſt perſona, hypoſtaſis, eſſentia, & ſubſiſtentia.

7 Præterea. Eſſentia eſt quam ſignificat definitio, cum per definitionem ſciatur quid eſt res. Definitio autem rei naturalis, quæ eſt ex materia, & forma compoſita, non ſolum continet formam, ſed etiam materiam, ut patet per Philoſophum in VI. & VII. Metaph. (com. XXXIII. & ſeqq.) Ergo eſſentia eſt aliquid compoſitum ex materia, & forma.

8. Sed dicendum, quod eſſentia ſignificat naturam communem, alia vero tria, ſcilicet ſubſiſtentia, hypoſtaſis, & perſona, ſignificant individuum in genere ſubſtantiæ. Sed contra. Univerſale, & particulare inveniuntur in quolibet genere. In aliis autem generibus non diſtinguitur nomen particularis, & univerſalis: eodem enim nomine nominatur qualitas, aut quantitas, ſive ſit univerſalis, ſive ſit particularis. Ergo nec in genere ſubſtantiæ debent eſſe diſtincta nomina ad ſignificandum ſubſtantiam univerſalem, & particularem; & ſic videtur quod prædicta nomina non differant.

Sed contra eſt quod Boetius dicit in commento prædicamentorum, quod uſia, id eſt eſſentia, ſignificat compoſitum ex materia, & forma; uſioſis, ideſt ſubſiſtentia, ſignificat formam; hypoſtaſis vero materiam. Ergo prædicta differunt.

Præterea. Idem videtur ex hoc quod idem Auctor aſſignat prædictorum nominum differentiam in Lib. de duabus naturis.

Reſpondeo dicendum, quod Philoſophus in V. Metaph. ponit ſubſtantiam dupliciter dici: dicitur enim uno modo ſubſtantia ipſum ſubiectum ultimum, quod non prædicatur de alio; & hoc eſt particulare in genere ſubſtantiæ: alio modo dicitur ſubſtantia forma, vel natura ſubiecti. Huius autem diſtinctionis ratio eſt, quia inveniuntur plura ſubiecta in una natura convenire, ſicut plures homines in una natura hominis. Unde oportuit diſtingui quod eſt unum, ab eo quod multiplicatur: natura enim communis eſt quam ſignificat definitio indicans quid eſt res: unde ipſa natura communis, eſſentia, vel quidditas dicitur. Quicquid ergo eſt in re ad naturam communem pertinens, ſub ſignificatione eſſentiæ continetur; non autem quicquid eſt in ſubſtantia particulari, eſt huiuſmodi. Si enim quicquid eſt in ſubſtantia particulari, ad naturam communem pertineret, non poſſet eſſe diſtinctio inter ſubſtantias particulares eiuſdem naturæ. Hoc autem quod eſt in ſubſtantia particulari præter naturam communem, eſt materia individualis, quæ eſt ſingularitatis principium, & per conſequens accidentia individualia, quæ materiam prædictam determinant. Comparatur ergo eſſentia ad ſubſtantiam particularem ut pars formalis ipſius, ut humanitas ad Sortem. Et ideo in rebus ex materia, & forma compoſitis, eſſentia non eſt omnino idem quod ſubiectum: unde non prædicatur de ſubiecto: non enim dicitur, quod Sortes ſit ſua humanitas. In ſubſtantiis vero ſimplicibus nulla eſt differentia (b) eſſentiæ, & ſubiecti, cum non ſit in eis materia individualis, naturam communem individuans, ſed ipſa eſſentia in eis eſt ſubſiſtentia. Et hoc patet per Philoſophum in VII. Metaph. & per Avicennam, qui dicit in ſua Metaphyſ. quod quidditas ſimplicis eſt ipſum ſimplex. Subſtantia vero quæ eſt ſubiectum, duo habet propria. Quorum primum eſt quod non indiget extrinſeco fundamento in quo ſuſtentetur, ſed ſuſtentatur in ſeipſo: & ideo dicitur ſubſiſtere, quaſi per ſe, & non in alio exiſtens. Aliud vero eſt quod eſt fundamentum accidentibus, ſubſtentans ipſa; & pro tanto dicitur ſubſtare. Sic ergo ſubſtantia quæ eſt ſub-

(a) *Al.* Quod ergo exiſtit ſolum in alio: ſunt enim &c. *intermediis omiſſis*. (b) *Al.* eſſentia eſſentiæ ſubiecti.

ſubiectum, inquantum ſubſiſtit, dicitur uſioſis, vel ſubſiſtentia; inquantum vero ſubſtat, dicitur hypoſtaſis ſecundum Græcos, vel ſubſtantia prima ſecundum Latinos. Patet ergo quod hypoſtaſis, & ſubſtantia differunt ratione, ſed ſunt idem re. Eſſentia vero in ſubſtantiis quidem materialibus non eſt idem cum eis ſecundum rem, neque penitus diverſum, cum ſe habeat ut pars formalis; in ſubſtantiis vero immaterialibus eſt omnino idem ſecundum rem, ſed differens ratione. Perſona vero addit ſupra hypoſtaſim determinatam naturam: nihil enim eſt aliud quam hypoſtaſis rationalis naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ex quo perſona non addit ſupra hypoſtaſim niſi rationalem naturam, oportet quod hypoſtaſis, & perſona in rationali natura ſint penitus idem; ſicut cum homo addat ſupra animal, rationale, oportet quod animal rationale ſit homo: & ideo verum eſt quod Auguſtinus dicit (Lib. VII. de Trin. cap. iv.) quod idem ſignificant Græci cum confitentur in Deo tres hypoſtaſes, & Latini cum confitentur tres perſonas.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc nomen *hypoſtaſis*, in græco ex proprietate ſignificationis habet quod ſignificet individuam ſubſtantiam euiuſcumque naturæ; ſed ex uſu loquentium habet quod ſignificet individuum rationalis naturæ tantum.

Ad tertium dicendum, quod ſicut ſubſtantia individua proprium habet quod per ſe exiſtat, ita proprium habet quod per ſe agat: nihil enim agit niſi ens actu: & propter hoc calor ſicut non per ſe eſt, ita non per ſe agit; ſed calidum per calorem calefacit. Hoc autem quod eſt per ſe agere, excellentiori modo convenit ſubſtantiis rationalis naturæ quam aliis. Nam ſolæ ſubſtantiæ rationales habent dominium ſui actus, ita quod in eis eſt agere, & non agere; aliæ vero ſubſtantiæ magis aguntur quam agant. Et ideo conveniens fuit ut ſubſtantia individua rationalis naturæ, ſpeciale nomen haberet.

Ad quartum dicendum, quod quamvis nihil ſubſiſtat niſi individua ſubſtantia, quæ hypoſtaſis dicitur; tamen non eadem ratione dicitur ſubſiſtere, & ſubſtare; ſed ſubſiſtere inquantum non eſt in alio, ſubſtare vero inquantum alia inſunt ei. Unde ſi aliqua ſubſtantia eſſet quæ per ſe exiſteret, non tamen eſſet alicuius accidentis ſubiectum, poſſet proprie dicit ſubſiſtentia, ſed non ſubſtantia.

Ad quintum dicendum, quod Boetius loquitur ſecundum opinionem Platonis, qui poſuit genera, & ſpecies eſſe quaſdam formas ſeparatas ſubſiſtentes, ab accidentibus denudatas; & ſecundum hoc poterant dici ſubſiſtentiæ, ſed non hypoſtaſes. Vel dicendum, quod ſubſiſtere attribuitur generibus, & ſpeciebus, non quia ſubſiſtant, ſed quia individua in eorum naturis ſubſiſtunt, etiam omnibus accidentibus remotis.

Ad ſextum dicendum, quod eſſentia in ſubſtantiis materialibus ſignificat compoſitum ex materia, & forma; non tamen ex materia individuali, ſed ex materia communi: definitio enim hominis, quæ ſignificat eius eſſentiam, continet quidem carnes, & oſſa, ſed non has carnes, vel hæc oſſa. Sed materia individualis comprehenditur in ſignificatione hypoſtaſis, & ſubſiſtentiæ in rebus materialibus.

Et per hoc patet ſolutio ad ſeptimum.

Ad octavum dicendum, quod accidentia non individuantur niſi ex ſuis ſubiectis. Sola autem ſubſtantia per ſeipſam individuatur, & per propria principia: & ideo convenienter in ſolo genere ſubſtantiæ, particulare habet proprium nomen.

Rationes quæ ſunt in oppoſitum, concedimus; tamen ſciendum, quod Boetius aliter accipit iſta nomina in commento prædicamentorum, quam ſit communis uſus eorum, prout exponit ea in Libro de duabus naturis. Attribuit enim nomen *hypoſtaſis* materiæ quaſi primo principio ſubſtandi, ex qua habet ſubſtantia prima quod ſubſtet accidenti: nam forma ſimplex ſubiectum eſſe non poteſt, ut dicit idem Boetius in Lib. de Trinit. (ante med. Lib.) Nomen autem *uſioſis*, vel *ſubſiſtentiæ* attribuit formæ quaſi eſſendi principio: per ipſam enim eſt res in actu: nomen (*a*) autem *uſia*, vel *eſſentiæ* attribuit compoſito. Unde oſtendit quod in ſubſtantiis materialibus tam forma quam materia ſunt eſſentialia principia.

(a) Al. enim.

ARTICULUS II.

Quid ſit perſona.

I. Part. quæſt. XXIX. *art.* I. *&* 3. *& I. Sent. diſt.* XXV. *art.* I.

SEcundo quæritur quid ſit perſona. Definit autem eam Boetius in Lib. de duabus naturis, dicens, quod perſona eſt *rationalis naturæ individua ſubſtantia*. Videtur autem quod inconvenienter definiat. Nullum enim ſingulare definitur, ut patet per Philoſophum in VII. Metaph. (com. LIII.) Sed perſona ſignificat ſingulare in genere ſubſtantiæ, ut dictum eſt. Ergo non poteſt definiri.

2. Sed dicendum, quod licet id quod eſt perſona, ſit quoddam ſingulare, tamen ratio perſonæ communis eſt, & pro tanto perſona in communi definiri poteſt. Sed contra. Id quod eſt commune omnibus ſubſtantiis individuis rationalis naturæ, eſt intentio ſingularitatis, quæ quidem non eſt in genere ſubſtantiæ. Ergo non debet in definitione perſonæ poni ſubſtantia quaſi genus.

3. Sed dicendum, quod hoc nomen *perſona* non ſignificat tantum intentionem, ſed intentionem ſimul cum ſubiecto intentionis. Sed contra eſt quod Philoſophus probat in VII. Metaph. (com. XII. & ſeq.) quod compoſitum ex ſubiecto, & ex accidente, non poteſt definiri: ſequeretur enim nugatio in definitione: cum enim in definitione accidentis ponatur ſubiectum, ſicut naſus in definitione ſimi, oportebit quod in definitione compoſiti ex ſubiecto, & accidente, ponatur bis ſubiectum, ſemel pro ſe, & ſemel pro accidente. Si ergo perſona ſignificat intentionem, & ſubiectum, inconveniens eſt quod definiatur.

4. Præterea. Subiectum huius intentionis communis eſt aliquod ſingulare. Si ergo perſona ſignificat ſimul intentionem, & ſubiectum intentionis, adhuc ſequeretur quod, definita perſona, definiatur ſingulare; quod eſt inconveniens.

5. Præterea. Intentio non ponitur in definitione rei, nec accidens in definitione ſubſtantiæ. Perſona autem eſt nomen rei, & ſubſtantiæ. Inconvenienter igitur in definitione perſonæ ponitur individuum, quod eſt nomen intentionis, & accidentis.

6. Præterea. Illud in cuius definitione ponitur ſubſtantia pro genere, oportet quod ſit ſpecies ſubſtantiæ. Sed perſona non eſt ſpecies ſubſtantiæ: quia condivideretur contra alias ſubſtantiæ ſpecies. Ergo inconvenienter ponitur ſubſtantia in definitione perſonæ quaſi genus.

7. Præterea. Subſtantia dividitur per primam, & ſecundam. Sed ſubſtantia ſecunda non poteſt poni in definitione perſonæ: eſſet enim oppoſitio in adiecto, cum dicitur ſubſtantia individua: nam ſubſtantia ſecunda eſt ſubſtantia univerſalis. Similiter autem neque ſubſtantia prima: nam ſubſtantia prima eſt ſubſtantia individua; & ſic eſſet nugatio cum additur individuum ſupra ſubſtantiam in definitione perſonæ. Inconvenienter ergo ſubſtantia ponitur in definitione perſonæ.

8. Præterea. Nomen ſubſiſtentiæ propinquius eſſe videtur perſonæ quam ſubſtantia: dicimus enim in Deo tres ſubſiſtentias, ſicut & tres perſonas; non autem dicimus tres ſubſtantias, ſed unam. Magis ergo debuit perſona per ſubſiſtentiam quam per ſubſtantiam definiri.

9. Præterea. Quod ponitur in definitione tamquam genus, multiplicato definito multiplicatur: plures enim homines ſunt plura animalia. Sed in Deo ſunt tres perſonæ, non autem tres ſubſtantiæ. Ergo ſubſtantia non debet poni in definitione perſonæ quaſi genus.

10. Præterea. Rationale eſt differentia animalis. Sed perſona invenitur in his quæ non ſunt animalia, ſcilicet in Angelis, & in Deo. Ergo rationale non debuit poni in definitione perſonæ.

11. Præterea. Natura eſt tantum in rebus mobilibus: eſt enim principium motus, ut dicitur in II. Phyſ. (com. III.) Sed eſſentia eſt tam in rebus mobilibus, quam in immobilibus. Ergo convenientius fuit in definitione perſonæ ponere eſſentiam quam naturam; cum etiam perſona inveniatur tam in rebus mobilibus, quam in immobilibus: eſt enim in hominibus, in Angelis, & in Deo.

12. Præterea. Definitio debet converti cum definito. Non autem omne quod eſt rationalis naturæ individua ſubſtantia, eſt perſona. Eſſentia enim divina, ſecundum quod eſt eſſentia, non eſt perſona; alioquin eſſet in Deo una perſona, ſicut eſt una eſſentia. Ergo inconvenienter definitur perſona definitione prædicta.

13. Præterea. Humana natura in Chriſto eſt rationalis naturæ individua ſubſtantia: neque enim eſt accidens, neque univerſalis ſub-

Digitized by Google

ſubſtantia, neque irrationalis naturæ : non tamen humana natura in Chriſto eſt perſona : ſequeretur enim quod perſona divina, quæ aſſumpſit humanam naturam, aſſumpſiſſet humanam perſonam ; & ſic eſſent in Chriſto duæ perſonæ, ſcilicet divina aſſumens, & humana aſſumpta ; quod eſt hæreſis Neſtorianæ. Non ergo omnis individua ſubſtantia rationalis naturæ eſt perſona.

14. Præterea. Anima ſeparata a corpore per mortem, non dicitur eſſe perſona ; & tamen eſt rationalis naturæ individua ſubſtantia. Non ergo hæc eſt conveniens definitio perſonæ.

Reſpondeo dicendum, quod rationabiliter, ſicut ex præmiſſis patet, individuum in genere ſubſtantiæ ſpeciale nomen ſortitur : quia ſubſtantias ex propriis principiis individuatur, & non ex alio extraneo, ſicut accidens ex ſubiecto. Inter individua etiam ſubſtantiarum rationabiliter individuum in rationali natura, ſpeciali nomine nominatur : quia ipſius eſt proprie & vere per ſe agere, ſicut ſupra dictum eſt. Sicut ergo hoc nomen *hypoſtaſis* ſecundum Græcos, vel ſubſtantia prima ſecundum Latinos, eſt ſpeciale nomen individui in genere ſubſtantiæ ; ita hoc nomen *perſona*, eſt ſpeciale nomen individui rationalis naturæ. Utraque ergo ſpecialitas ſub nomine perſonæ continetur. Et ideo ad oſtendendum quod eſt ſpecialiter individuum in genere ſubſtantiæ, dicitur quod eſt ſubſtantia individua ; ad oſtendendum vero quod eſt ſpecialiter in rationali natura, additur rationalis naturæ. Per hoc ergo quod dicitur *ſubſtantia*, excluduntur a ratione perſonæ accidentia, quorum nullum poteſt dici perſona ; per hoc vero quod dicitur *individua*, excluduntur genera, & ſpecies in genere ſubſtantiæ, quæ etiam perſonæ dici non poſſunt ; per hoc vero quod additur, *rationalis naturæ*, excluduntur inanimata corpora, plantæ, & bruta, quæ perſonæ non ſunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in ſubſtantia particulari eſt tria conſiderare : quorum unum eſt natura generis, & ſpeciei in ſingularibus exiſtens ; ſecundum eſt modus exiſtendi talis naturæ, quia in ſingulari ſubſtantia exiſtit natura generis, & ſpeciei, ut propria huic individuo, & non ut multis communis ; tertium eſt principium ex quo cauſatur talis modus exiſtendi. Sicut autem natura in ſe conſiderata communis eſt, ita & modus exiſtendi naturæ : non enim invenitur natura hominis exiſtens in rebus, niſi aliquo ſingulari individuata : non enim eſt homo qui non ſit aliquis homo, niſi ſecundum opinionem Platonis, qui ponebat univerſalia ſeparata. Sed principium talis modi exiſtendi, quod eſt principium individuationis, non eſt commune ; ſed aliud eſt in iſto, & aliud in illo : hoc enim ſingulare individuatur per hanc materiam, & illud per illam. Sicut ergo nomen quod ſignificat naturam, eſt commune, & definibile, ut homo, vel animal ; ita nomen quod ſignificat naturam cum tali modo exiſtendi, ut hypoſtaſis, vel perſona. Illud vero nomen quod in ſua ſignificatione includit determinatum individuationis principium, non eſt commune, nec definibile, ut Sortes, & Plato.

Ad ſecundum dicendum, quod non ſolum intentio ſingularitatis eſt communis omnibus individuis ſubſtantiis, ſed etiam natura generis cum tali modo exiſtendi : & hoc modo ſignificat hoc nomen *hypoſtaſis* naturam generis ſubſtantiæ ut individuatam ; hoc autem nomen *perſona* ſolum naturam rationalem ſub tali modo exiſtendi. Et propter hoc neque hypoſtaſis, neque perſona eſt nomen intentionis, ſicut ſingulare, vel individuum, ſed nomen rei tantum ; non autem rei, & intentionis ſimul.

Unde patet ſolutio ad tertium, & quartum.

Ad quintum dicendum, quod quia eſſentiales rerum differentiæ ſunt ignotæ frequenter, & innominatæ, oportet interdum uti accidentalibus differentiis ad ſubſtantiales differentias deſignandas, ſicut docet Philoſophus in VIII. Metaph. (com. x.) & hoc modo individuum ponitur in definitione perſonæ, ad deſignandum individualem modum eſſendi.

Ad ſextum dicendum, quod cum dividitur ſubſtantia in primam, & ſecundam, non eſt diviſio generis in ſpecies, cum nihil contineatur ſub ſecunda ſubſtantia quod non ſit in prima ; ſed eſt diviſio generis ſecundum diverſos modos eſſendi. Nam ſecunda ſubſtantia ſignificat naturam generis ſecundum ſe abſolutam ; prima vero ſubſtantia ſignificat eam ut individualiter ſubſiſtentem. Unde magis eſt diviſio analogi quam generis. Sic ergo perſona continetur quidem in genere ſubſtantiæ, licet non ut ſpecies, ſed ut ſpecialem modum exiſtendi determinans.

Ad ſeptimum dicendum, quod quidam dicunt, quod ſubſtantia ponitur in definitione perſonæ, prout ſignificat hypoſtaſim. Sed cum

de

de ratione hypoſtaſis ſit individuum, ſecundum quod opponitur communitati univerſalis vel parti: quia nullum univerſale, nec aliqua pars, ut manus vel pes, poteſt dici hypoſtaſis: ulterius de ratione perſonæ eſt individuum, ſecundum quod opponitur communitati aſſumptibilis. Dicunt enim, quod humana natura in Chriſto eſt hypoſtaſis, ſed non perſona. Et ideo ad excludendum aſſumptibilitatem additur individuum in definitione perſonæ. Sed hoc videtur eſſe contra intentionem Boetii, qui in Lib. de duabus naturis (ante med. Lib.) per hoc quod dicitur individuum, excluditur univerſalia a ratione perſonæ. Et ideo melius eſt ut dicatur, quod ſubſtantia non ponitur in definitione perſonæ pro hypoſtaſi; ſed pro eo quod eſt commune ad ſubſtantiam primam, quæ eſt hypoſtaſis, & ſubſtantiam ſecundam, & dividitur in utraque. Et ſic illud commune, per hoc quod additur individuum, contrahitur ad hypoſtaſim, ut idem ſit dicere, *Subſtantia individua rationalis naturæ*, ac ſi diceretur hypoſtaſis rationalis naturæ.

Ad octavum dicendum, quod ſecundum prædicta ratio non procedit: quia ſubſtantia accipitur non pro hypoſtaſi, ſed pro eo quod eſt commune ad omnem ſubſtantiæ acceptionem. Si tamen acciperetur ſubſtantia pro hypoſtaſi, adhuc ratio non ſequeretur: ſubſtantia enim quæ eſt hypoſtaſis, propinquius ſe habet ad perſonam quam ſubſiſtentia; cum tamen perſona dicat aliquid ſubjectum, ſicut ſubſtantia prima, & non ſolum ſicut ſubſiſtens, ut ſubſiſtentia. Sed quia nomen *ſubſtantiæ* refertur etiam apud Latinos ad ſignificationem eſſentiæ, ideo ad vitandum errorem non dicimus tres ſubſtantias, ſicut tres ſubſiſtentias. Græci vero apud quos eſt diſtinctum nomen *hypoſtaſis* a nomine *uſiæ*, indubitanter in Deo tres hypoſtaſes confitentur.

Ad nonum dicendum, quod ſicut dicimus in Deo tres perſonas, ita poſſumus dicere tres ſubſtantias individuas, unam tamen ſubſtantiam quæ eſt eſſentia.

Ad decimum dicendum, quod rationale eſt differentia animalis, ſecundum quod ratio, a qua ſumitur, ſignificat cognitionem diſcurſivam, qualis eſt in hominibus, non autem in Angelis, nec in Deo. Boetius autem ſumit rationale communiter pro intellectuali, quod dicimus convenire Deo, & Angelis, & hominibus.

Ad undecimum dicendum, quod natura in definitione perſonæ non accipitur prout eſt principium motus, ſicut definitur a Philoſopho in II. Phyſic. ſed ſicut definitur a Boetio in Lib. de duabus naturis, quod natura eſt *unumquodque informans ſpecifica differentia*. Et quia differentia complet definitionem, & determinat definitum ad ſpeciem; ideo nomen *naturæ* magis competit in definitione perſonæ, quæ ſpecialiter in quibuſdam ſubſtantiis invenitur, quam nomen *eſſentiæ*, quod eſt communiſſimum.

Ad duodecimum dicendum, quod individuum in definitione perſonæ ſumitur pro eo quod non prædicatur de pluribus: & ſecundum hoc eſſentia divina non eſt individua ſecundum prædicationem, cum prædicetur de pluribus perſonis, licet ſit individua ſecundum rem. Ricardus tamen de S. Victore (Lib. IV. de Trin. cap. XVIII. & XXIII.) corrigens definitionem Boetii, ſecundum quod perſona in divinis accipitur, dixit, quod perſona eſt *divinæ naturæ incommunicabilis exiſtentia*, ut per hoc quod dicitur *incommunicabilis*, eſſentia divina, perſona non eſſe oſtenderetur.

Ad decimumtertium dicendum, quod cum ſubſtantia individua ſit quoddam completum per ſe exiſtens, humana natura in Chriſto, cum ſit aſſumpta in perſonam divinam, non poteſt dici ſubſtantia individua, quæ eſt hypoſtaſis; ſicut nec manus, nec pes, nec aliquid eorum quæ non ſubſiſtunt per ſe ab aliis ſeparata: & propter hoc non ſequitur quod ſit perſona.

Ad decimumquartum dicendum, quod anima ſeparata eſt pars rationalis naturæ, ſcilicet humanæ, & non tota natura rationalis hominis: & ideo non eſt perſona.

ARTICULUS III.

Utrum in Deo poſſit eſſe perſona.

I. P. quæſt. XXIX. art. 3.

Tertio quæritur, utrum in Deo poſſit eſſe perſona. Et videtur quod non. Sicut enim dicit Boetius in Lib. de duabus naturis, nomen perſonæ ſumitur a perſonando: quia homines larvati perſonæ dicebantur, quia in comœdiis, vel tragediis aliquid perſonabant. Sed eſſe larvatum non competit Deo, niſi forte metaphorice. Ergo nomen perſonæ non poteſt dici de Deo, niſi forte metaphorice.

2. Præterea. Sicut dicit Damaſcenus (Lib. I. cap. I. II. & IV.) de nullo eorum quæ dicuntur de Deo, poſſumus ſcire quid eſt, prout

prout ei conveniunt. Sed de perſona ſcimus quid eſt per definitionem præmiſſam (art. præc.) Ergo perſona non competit Deo ad minus ſecundum definitionem prædictam.

3. Præterea. Deus non eſt in aliquo genere: cum enim ſit infinitus, ſub nullius generis terminis comprehendi poteſt. Perſona autem ſignificat aliquid quod eſt in genere ſubſtantiæ. Ergo perſona Deo non convenit.

4. Præterea. In Deo nulla eſt compoſitio. Sed perſona ſignificat aliquid compoſitum: ſingulare enim humanæ naturæ, quod eſt perſona, eſt maximæ compoſitionis; partes etiam definitionis perſonæ demonſtrant perſonam eſſe compoſitam. Non eſt ergo in Deo perſona.

5. Præterea. In Deo nulla eſt materia. Principium autem individuationis materia eſt. Cum ergo perſona ſit ſubſtantia individua, non poteſt Deo convenire.

6. Præterea. Omnis perſona eſt ſubſiſtentia. Sed Deus non poteſt dici ſubſiſtentia, quia non exiſtit ſub aliquo. Ergo non eſt perſona.

7. Præterea. Perſona ſub hypoſtaſi continetur. Sed in Deo non poteſt eſſe hypoſtaſis, quia non eſt in eo aliquid accidens, cum hypoſtaſis dicat ſubiectum accidentis, ut ſupra (art. 1.) dictum eſt. Ergo in Deo non eſt perſona.

Sed contrarium apparet per Athanaſium in ſymbolo: *Quicumque vult &c.* & per Auguſtinum in VII. de Trin. (cap. VI.) & per communem Eccleſiæ uſum, quæ a Spiritu ſancto edocta non poteſt errare.

Reſpondeo dicendum, quod perſona, ſicut dictum eſt, ſignificat quamdam naturam cum quodam modo exiſtendi. Natura autem quam perſona in ſua ſignificatione includit, eſt omnium naturarum digniſſima, ſcilicet natura intellectualis ſecundum genus ſuum. Similiter etiam modus exiſtendi, quem importat perſona, eſt digniſſimus, ut ſcilicet aliquid ſit per ſe exiſtens. Cum ergo omne quod eſt digniſſimum in creaturis, Deo ſit attribuendum, convenienter nomen *perſonæ* Deo attribui poteſt, ſicut & alia nomina, quæ proprie dicuntur de Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod in nomine aliquo eſt duo conſiderare, ſcilicet illud ad quod ſignificandum nomen imponitur, & illud a quo imponitur ad ſignificandum. Frequenter enim imponitur nomen aliquod ad ſignificandum rem aliquam ab aliquo accidente, aut actu, aut effectu illius rei; quæ tamen non ſunt principaliter ſignificata per illud nomen, ſed potius ipſa rei ſubſtantia, vel natura; ſicut hoc nomen *lapis* ſumitur a læſione pedis; quam tamen non ſignificat, ſed potius corpus quoddam in quo tale accidens frequenter invenitur: undæ læſio pedis magis pertinet ad etymologiam huius nominis *lapis*, quam ad eius ſignificationem. Quando ergo illud ad quod ſignificandum nomen imponitur, Deo non competit, ſed aliqua proprietas eius ſecundum ſimilitudinem quamdam, tunc illud nomen de Deo metaphorice dicitur; ſicut Deus nominatur leo, non quia natura illius animalis Deo conveniat, ſed propter fortitudinem quæ in leone invenitur. Quando vero res ſignificata per nomen Deo convenit, tunc illud nomen proprie de Deo dicitur, ſicut bonum, ſapiens, & huiuſmodi; licet etiam quandoque illud a quo tale nomen imponitur, non conveniat Deo. Sic ergo licet perſonare ad modum larvati hominis, a quo impoſitum fuit nomen perſonæ, Deo non conveniant, tamen illud quod ſignificatur per nomen, ſcilicet ſubſiſtens in natura intellectuali, competit Deo: & propter hoc nomen *perſonæ* proprie ſumitur in divinis.

Ad ſecundum dicendum quod tam nomen perſonæ quam definitio de perſona data, ſi recte intelligatur, convenit Deo; non tamen ita quod ſit definitio eius, quia plus eſt in Deo quam ſignificetur per nomen. Unde id quod Dei eſt, per rationem nominis non definitur.

Ad tertium dicendum, quod licet Deus non ſit in genere ſubſtantiæ tamquam ſpecies, pertinet tamen ad genus ſubſtantiæ ſicut generis principium.

Ad quartum dicendum, quod accidit perſonæ inquantum huiuſmodi quod ſit compoſita, ex hoc quod complementum, vel perfectio quæ requiritur ad rationem perſonæ, non invenitur ſtatim in uno ſimplici, ſed requirit adunationem multorum, ſicut in hominibus patet. In Deo autem cum ſumma ſimplicitate eſt ſumma perfectio, & ideo eſt ibi perſona abſque compoſitione. Partes vero poſitæ in definitione perſonæ, non oſtendunt aliquam compoſitionem perſonæ, niſi in ſubſtantiis materialibus; individuum autem, cum ſit negatio, per hoc quod ſubſtantiæ additur, nulla compoſitio importatur. Unde remanet ibi ſola compoſitio individuæ ſubſtantiæ, ideſt hypoſtaſis ad naturam: quæ duo in ſubſtantiis immaterialibus, ſecundum rem ſunt idem omnino.

Ad quintum dicendum, quod rebus materia-

terialibus, in quibus formæ non ſunt per ſe ſubſiſtentes, ſed materiæ inhærentes, oportet quod principium individuationis ſit ex materia; formæ vero immateriales, cum ſint per ſe ſubſiſtentes, ex ſeipſis individuantur: ex hoc enim quod aliquid eſt ſubſiſtens, habet quod de pluribus prædicari non poteſt: & ideo nihil prohibet in rebus immaterialibus ſubſtantiam individuam, & perſonam inveniri.

Ad ſextum dicendum, quod licet in Deo non ſit compoſitio, ut in eo aliquid ſub alio intelligi poſſit, tamen ſecundum intellectum noſtrum ſeorſum accipimus eſſe eius, & ſubſtantiam ipſius ſub eſſe eius exiſtentem, ut huic ſubſiſtens dicatur. Vel dicendum, quod licet ſubeſſe, a quo imponitur vocabulum ſubſiſtendi, Deo non conveniat, tamen per ſe eſſe, ad quod ſignificandum imponitur, competit ei.

Ad ſeptimum dicendum, quod licet in Deo non ſint accidentia, ſunt tamen in eo proprietates perſonales, quibus hypoſtaſes ſubſtant.

ARTICULUS IV.

Utrum hoc nomen perſona *in divinis ſignificet relativum, vel aliquid abſolutum.*

I. P. quæſt. XXIX. *art.* 4.

Quarto quæritur, utrum hoc nomen *perſona* in divinis ſignificet relativum, vel aliquid abſolutum. Et videtur quod ſignificet aliquid abſolutum. Dicit enim Auguſtinus in VII. de Trin. (cap. IV.) quod cum Ioannes dicat: *Tres ſunt qui teſtimonium dant in cælo, Pater, Verbum, & Spiritus ſanctus:* & quæreretur quid tres eſſent, reſponſum eſt, quod ſunt tres perſonæ. Sed *quid* quærit de eſſentia. Ergo hoc nomen *perſona* in divinis ſignificat eſſentiam.

2. Præterea. In eodem Lib. (cap. VI.) Auguſtinus dicit, quod idem eſt Deo eſſe quod perſonam eſſe. Sed eſſe in divinis ſignificat eſſentiam, & non relationem. Ergo & perſona.

3. Præterea. Auguſtinus dicit ibidem: *Ad ſe proprie dicitur perſona, non ad Filium, vel Spiritum ſanctum, ſicut ad ſe dicitur Deus, & magnus, & bonus, & iuſtus.* Sed hæc omnia eſſentiam ſignificant, & non relationem. Ergo & perſona.

4. Præterea. Auguſtinus ibidem (cap. IV.) dicit, quod quamvis commune eſt illis, ſcilicet Patri, & Filio, & Spiritui ſancto, nomen eſſentiæ, ita ut ſingulus quiſque dicatur eſſentia, tamen illis commune eſt perſonæ vocabulum. Sed relatio in divinis non eſt commune, ſed diſtinctivum. Ergo perſona in divinis non ſignificat relationem.

5. Sed dicendum, quod perſona eſt commune ratione, & non re in divinis. Sed contra. In divinis non eſt univerſale: unde Auguſtinus in eodem Libro (cap. VI.) improbat opinionem illorum qui dicebant, quod eſſentia in divinis eſt ſicut genus, vel ſicut ſpecies; perſona vero ſicut ſpecies, vel individua. Quod autem eſt commune ratione, & non re, eſt commune per modum univerſalis. Ergo perſona non eſt commune in divinis ratione tantum, ſed etiam re; & ita non poteſt ſignificare relationem.

6. Præterea. Nullum nomen ſignificat res diverſorum generum, niſi æquivoce: acutum enim æquivoce dicitur in ſaporibus, & magnitudinibus. Manifeſtum eſt autem quod perſona in Angelis, & hominibus non ſignificat relationem, ſed aliquid abſolutum. Si ergo in Deo ſignificet relationem, erit æquivoce dictum.

7. Præterea. Quod accidit rei ſignificatæ per nomen, eſt extra ſignificationem nominis; ſicut extra ſignificationem hominis eſt album, quod accidit homini. Res autem ſignificata per hoc nomen *perſona*, eſt ſubſtantia individua rationalis naturæ: quia ratio quam ſignificat nomen, eſt definitio, ſecundum Philoſophum in IV. Metaph. (com. XXVIII.) ſubſtantiæ autem tali accidit ad aliud referri. Relatio ergo eſt extra ſignificationem huius nominis *perſona*.

8. Præterea. Nullum nomen poteſt intelligi de aliquo vere prædicari, cui non intelligitur convenire res ſignificata per nomen; ſicut non poteſt intelligi eſſe homo quod intelligitur non eſſe animal rationale mortale. Iudæi autem, & Pagani confitentur Deum eſſe perſonam, non tamen confitentur in eo relationes, quas nos ponimus ſecundum fidem. Ergo hoc nomen *perſona* in divinis non ſignificat huiuſmodi relationes.

9. Sed dicendum, quod Iudæi, & Pagani erroneam habent opinionem de Deo: unde ex eorum opinione non poteſt accipi argumentum. Sed contra. Error opinionis non variat nominis ſignificationem, nec etiam veritas. Si ergo apud errantes de Deo hoc nomen *perſona* non ſignificat relationem, nec etiam

etiam ſignificabit apud recte ſentientes de Deo.

10. Præterea. Voces ſecundum Philoſophum (I. Periher. in princ.) ſunt ſigna intellectuum. Intellectus enim qui concipitur ex hoc nomine *perſona*, eſt in intellectu ſubſtantiæ primæ. Ergo hoc nomen *perſona* ſignificat ſubſtantiam primam; qua nihil eſt magis abſolutum, cum ſit per ſe exiſtens: ergo hoc nomen *perſona* non ſignificat relationem, ſed aliquid abſolutum.

11. Sed dicendum, quod hoc nomen *perſona*, ſignificat relationem per modum ſubſtantiæ Sed contra. Hæc propoſitio eſt immediata, *Nulla relatio eſt ſubſtantia*, ſicut & hæc, *Nulla quantitas eſt ſubſtantia*, ſicut patet per Philoſophum in I. Poſteriorum (comment. xxxiv.) Si ergo hoc nomen *perſona* ſignificat ſubſtantiam, ut probatum eſt, impoſſibile eſt quod ſignificatum eius ſit relatio.

12. Præterea. Oppoſita non poſſunt verificari de eodem. Sed eſſe per ſe, & eſſe ad aliud, ſunt oppoſita. Si ergo quod ſignificatur nomine perſonæ, eſt ſubſtantia, quæ eſt ens per ſe, impoſſibile eſt quod ſit ad aliquid.

13. Præterea. Omne nomen ſignificans relationem, refertur ad aliquid, quod conſignificat, ſicut dominus, & ſervus. Sed patet quod hoc nomen *perſona* non refertur ad aliud. Ergo non ſignificat relationem, ſed aliquid abſolutum.

14. Præterea. Perſona dicitur quaſi per ſe una. Unitas autem in divinis pertinet ad eſſentiam. Ergo hoc nomen *perſona* ſignificat eſſentiam, & non relationem.

15. Sed dicendum, quod hoc nomen ſignificat unum diſtinctum: & quia diſtinctio in divinis eſt per relationem, ideo ſignificat relationem. Sed contra. Filius, & Spiritus ſanctus dicuntur diſtingui in divinis ſecundum modum originis: nam Filius procedit per modum intellectus, ut verbum; ſed Spiritus ſanctus per modum voluntatis, ut amor. Non ergo per ſolas relationes eſt diſtinctio in divinis; & ſic non oportet quod perſona relationem ſignificet.

16. Præterea. Si relatio in divinis eſt diſtinguens; perſona autem eſt quid diſtinctum, non diſtinguens; non ſignificabit relationem nomen *perſonæ*.

17. Præterea. Relationes in divinis dicuntur eſſe proprietates. Perſona autem ſignificat aliquid ſubſtans proprietati. Non ergo ſignificat relationem.

18. Præterea. Quatuor ſunt relationes in divinis, ſcilicet paternitas, filiatio, proceſſio, communis ſpiratio: innaſcibilitas enim, quæ eſt quinta notio, non eſt relatio. Sed hoc nomen *perſona* nullam harum ſignificat. Si enim ſignificaret paternitatem, non diceretur de Filio; ſi filiationem, non diceretur de Patre; ſi autem proceſſionem Spiritus ſancti, non diceretur neque de Patre, neque de Filio; ſi vero communem ſpirationem, non diceretur de Spiritu ſancto. Non ergo ſignificat relationem hoc nomen *perſona*.

Sed contra. Boetius dicit in Lib. de Trin. (a medio) quod omne nomen ad perſonas pertinens, relationem ſignificat. Sed nullum nomen magis pertinet ad perſonas quam hoc nomen *perſona*. Ergo hoc nomen *perſona* relationem ſignificat.

Præterea. Sub perſona in divinis continentur Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus. Sed hæc nomina relationem ſignificant. Ergo & nomen *perſonæ*.

Præterea. Nullum abſolutum diſtinguitur in divinis. Sed perſona diſtinguitur. Ergo non eſt abſolutum, ſed relativum.

Reſpondeo dicendum, quod hoc nomen *perſona* habet commune cum nominibus abſolutis in divinis, quod de qualibet perſona prædicatur, nec ſecundum nomen ad aliud refertur; cum nominibus vero relationem ſignificantibus, quod diſtinguitur, & pluraliter prædicatur: & ideo videtur quod utraque ſignificatio & relativi, & abſoluti pertineat ad perſonam. Qualiter autem utraque ſignificatio ad nomen perſonæ pertineat, eſt diverſimode a diverſis aſſignatum.

Dicunt enim quidam, quod *perſona* ſignificat utrumque, ſed per modum æquivocationis. Dicunt enim quod hoc nomen *perſona*, quantum eſt de ſe, abſolute ſignificat eſſentiam tam in ſingulari, quam in plurali, ſicut hoc nomen *Deus*, aut *bonus*, aut *magnus*; ſed propter inſufficientiam nominum ad loquendum de Deo, accommodatum eſt hoc nomen *perſona* a ſanctis patribus in Nicæno Concilio, ut quandoque poſſit ſumi pro relativo, & præcipue in plurali, cum dicimus, quod Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus ſunt tres perſonæ, vel cum termino partitivo adiuncto, ut cum dicitur: *Alia eſt perſona Patris*, *alia Filii*: vel cum dicitur: *Filius eſt alius a Patre in perſona*. In ſingulari autem cum abſolute prædicatur, poteſt indifferenter ſignificare eſſentiam, vel perſonam, ut cum dicitur, *Pater eſt perſona*, vel *Filius eſt perſona*. Et hæc videtur eſſe opinio Magiſtri in I. Senten-

Digitized by Google

tiarum (diſt. xxv.) Sed non videtur ſufficienter dici. Non enim abſque ratione ex propria ſignificatione nominis ſumpta, ſancti patres divinitus inſpirati, hoc nomen invenerunt ad confeſſionem veræ fidei exprimendam : & præcipue quia dediſſent occaſionem erroris dicendo tres perſonas, ſi hoc nomen *perſona* ſignificat eſſentiam abſolute.

Et ideo alii dixerunt, quod ſimul ſignificat eſſentiam, & relationem; ſed non æqualiter, ſed unum in recto, & aliud in obliquo. Quorum quidam dixerunt, quod ſignificat eſſentiam in recto, & relationem in obliquo; quidam autem e converſo. Sed neutri dubitationem ſolvunt: quia ſi eſſentiam in recto ſignificat, non deberet pluraliter prædicari; ſi vero relationem, non deberet ad ſe dici, nec de ſingulis prædicari.

Et ideo alii dixerunt, quod ſignificat utrumque in recto. Quorum quidam dixerunt, quod ſignificat eſſentiam, & relationem ex æquo, & neutrum circa aliud ponitur. Sed hoc non eſt intelligibile : quia quod non ſignificat unum, nihil ſignificat. Unde omne nomen ſignificat unum in una acceptione, ut dicit Philoſophus in IV. Metaph. (com. x.)

Et ideo alii dixerunt, quod relatio ponitur circa abſolutum. Quod quidem difficile eſt videre, cum relationes non determinent eſſentiam in divinis.

Et ideo alii dixerunt, quod non ſignificat abſolutum, ſive ſubſtantiam quæ eſt eſſentia, ſed quæ eſt hypoſtaſis : hoc enim relatione determinatur. Quod quidem verum eſt ; ſed per hoc dictum nihil nobis manifeſtatur. Minus enim eſt nobis manifeſtum nomen hypoſtaſis, vel ſubſiſtentiæ, quam nomen perſonæ.

Et ideo ad evidentiam huius quæſtionis, ſciendum, quod propria ratio nominis eſt quam ſignificat nomen, ſecundum Philoſophum in IV. Metaph. (com. xviii.) Id autem cui attribuitur nomen, ſi ſit recte ſumptum ſub re ſignificata per nomen, ſicut determinatum ſub indeterminato, dicitur ſupponi per nomen ; ſi autem non ſit recte ſumptum ſub re nominis, dicitur copulari per nomen ; ſicut hoc nomen *animal* ſignificat ſubſtantiam animatam ſenſibilem, & *album* ſignificat colorem diſgregativum viſus, *homo* vero recte ſumitur ſub ratione animalis, ſicut determinatum ſub indeterminato. Eſt enim homo ſubſtantia animata ſenſibilis, tali anima, ſcilicet rationali; ſub albo vero, quod eſt extra eſſentiam eius, non directe ſumitur. Unde homo ſupponitur nomine animalis, copulatur vero nomine albi. Et quia inferius quod ſupponitur per nomen commune, ſe habet ad commune ſicut determinatum ad indeterminatum ; id quod erat ſuppoſitum, fit ſignificatum, determinatione appoſita ad commune : animal enim rationale ſignificat hominem. Sed ſciendum, quod aliquid ſignificat dupliciter : uno modo formaliter, & alio modo materialiter. Formaliter quidem ſignificatur per nomen id ad quod ſignificandum nomen eſt principaliter impoſitum, quod eſt ratio nominis ; ſicut hoc nomen *homo* ſignificat aliquid compoſitum ex corpore, & anima rationali. Materialiter vero ſignificatur per nomen, illud in quo talis ratio ſalvatur ; ſicut hoc nomen *homo* ſignificat aliquid habens cor, & cerebrum, & huiuſmodi partes, ſine quibus non poteſt eſſe corpus animatum anima rationali. Secundum hoc ergo dicendum eſt, quod hoc nomen *perſona* communiter ſumpta nihil aliud ſignificat quam ſubſtantiam individuam rationalis naturæ. Et quia ſub ſubſtantia individua rationalis naturæ continetur ſubſtantia individua, ideſt incommunicabilis, & ab aliis diſtincta tam Dei, quam hominis, quam etiam Angeli ; oportet quod perſona divina ſignificet ſubſiſtens diſtinctum in natura divina, ſicut perſona humana ſignificat ſubſiſtens diſtinctum in natura humana : & hæc eſt formalis ſignificatio tam perſonæ divinæ, quam perſonæ humanæ. Sed quia diſtinctum ſubſiſtens in natura humana, non eſt niſi aliquid per individualem materiam individuatum, & ab aliis diverſum ; ideo oportet quod hoc ſit materialiter ſignificatum, cum dicitur perſona humana. Diſtinctum vero incommunicabile in natura divina non poteſt eſſe niſi relatio : quia omne abſolutum eſt commune, & indiſtinctum in divinis : relatio autem in Deo eſt idem ſecundum rem quod eius eſſentia. Et ſicut eſſentia in Deo idem eſt, & habens eſſentiam, ut Deitas, & Deus : ita idem eſt relatio, & quod per relationem refertur. Unde ſequitur quod idem ſit relatio, & diſtinctum in natura divina ſubſiſtens. Patet ergo quod perſona communiter ſumpta, ſignificat ſubſtantiam individuam rationalis naturæ ; perſona vero divina, formali ſignificatione, ſignificat diſtinctum ſubſiſtens in natura divina. Et quia hoc non poteſt eſſe niſi relatio, vel relativum, ideo materiali ſignificatione ſignificat relationem, vel relativum.

Et

Et propter hoc poteſt dici, quod ſignificat relationem per modum ſubſtantiæ, non quæ eſt eſſentia, ſed quæ eſt hypoſtaſis; ſicut & relationem ſignificat non ut relationem, ſed ut relativum, ideſt ut ſignificatur hoc nomine *Pater*, non ut ſignificatur hoc nomine *paternitas*. Sic enim relatio ſignificata includitur oblique in ſignificatione perſonæ divinæ, quæ nihil aliud eſt quam diſtinctum relatione ſubſiſtens in eſſentia divina.

Ad primum ergo dicendum, quod *quid* non ſolum quærit de eſſentia, ſed quandoque etiam de ſuppoſito, ut Quid natat in mari? piſcis. Et ſic ad *quid* reſpondendum eſt per nomen *perſona*.

Ad ſecundum dicendum, quod propter modum ſignificandi huius nominis *perſona*, dicit Auguſtinus (Lib. VII. de Trin. cap. VI.) *Idem eſt Deo eſſe quod perſona eſſe*. Non enim ſignificat per modum relationis, ſicut Pater, & Filius.

Ad tertium dicendum, quod hoc provenit ex formali ſignificatione perſonæ quod ad ſe dicitur, & ad aliud non refertur.

Ad quartum dicendum, quod eſſentia eſt communis re in divinis, ſed perſona ſecundum rationem tantum, ſicut & hoc nomen *relatio*.

Ad quintum dicendum, quod in divinis nihil eſt diverſificatum ſecundum eſſe, cum ibi ſit tantum unum eſſe. Hoc autem eſt contra rationem univerſalis: & ideo non eſt ibi univerſale, licet ſit ibi unum ſecundum rationem, & non ſecundum rem.

Ad ſextum dicendum, quod hoc quod perſona aliud ſignificat in Deo, & homine, pertinet ad diverſitatem ſuppoſitionis magis quam ad diverſam ſignificationem huius communis, quod eſt *perſona*. Diverſa autem ſuppoſitio non facit æquivocationem, ſed diverſa ſignificatio.

Ad ſeptimum dicendum, quod licet relatio accidat ei quod ſignificatur communiter per hoc nomen *perſona*, non tamen accidit perſonæ divinæ, ſicut oſtenſum eſt.

Ad octavum dicendum, quod obiectio illa procedit de formali ſignificatione nominis, & non de materiali.

Et ſimiliter dicendum ad nonum.

Ad decimum dicendum, quod ſubſtantia prima dicitur abſoluta, quaſi ab alio non dependens. Relativum autem in divinis non excludit abſolutum, quod eſt ab alio dependens; ſed excludit abſolutum quod ad aliud non refertur.

Ad undecimum dicendum, quod iſta propoſitio, *Nulla relatio eſt ſubſtantia*, eſt immediata, ſi accipiatur relatio, & ſubſtantia quæ ſunt in genere. Sed Deus non limitatur terminis alicuius generis, ſed habet in ſe perfectiones omnium generum. Unde non diſtinguitur in eo ſecundum rem relatio, & ſubſtantia.

Ad duodecimum dicendum, quod per ſe exiſtens opponitur ad non per ſe exiſtens, non autem ei quod eſt ad aliquid.

Ad decimumtertium dicendum, quod perſona ſecundum nomen ad aliud non refertur, propter modum quem ſignificat.

Ad decimumquartum dicendum, quod unum in divinis ſe haber communiter ad eſſentiam, & relationem: dicimus enim quod eſſentia eſt una, & quod Pater eſt unus.

Ad decimumquintum dicendum, quod forte modus ille proceſſionis diverſus, quo dicitur Filius procedere per modum intellectus, Spiritus ſanctus vero per modum voluntatis, non ſufficit ad diſtinguendum perſonaliter Spiritum ſanctum a Filio, cum voluntas, & intellectus non diſtinguantur perſonaliter in divinis. Si tamen concedatur quod hoc ad eorum diſtinctionem ſufficiat, manifeſtum eſt quod uterque a Patre per relationem diſtinguitur, prout unus eorum procedit a Patre ut genitus, alius ut ſpiratus: & hæ relationes conſtituunt eorum perſonas.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod ſicut relatio ſignificat ut diſtinguens in divinis, ita relatum ſignificatur ut diſtinctum. In Deo autem non eſt aliud relatio, & relatum, ſicut nec eſſentia, & quod eſt: & ideo nec diſtinguens, & diſtinctum in Deo differunt.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod proprietas in divinis non eſt accidentalis, ſed eſt idem ſecundum rem ei cuius eſt proprietas; ſed differt ſecundum modum intelligendi. Perſona ergo non ſignificat relationem prout eſt proprietas, ſed prout eſt proprietati, & eſſentiæ ſubſiſtens.

Ad decimumoctavum dicendum, quod licet univerſale non poſſit eſſe præter ſingularia, poteſt tamen intelligi, & per conſequens ſignificari: & propter hoc ſequitur, ſi non eſt aliquod ſingularium, quod non ſit univerſale. Non tamen ſequitur, ſi non intelligitur, aut ſignificatur aliquod ſingularium, quod non intelligatur, vel ſignificetur univerſale: hoc enim nomen *homo* non ſignificat aliquem ſingularium hominum, ſed ſolum hominem in communi: & ſimiliter hoc nomen *perſona* etſi non ſignificet paternitatem, neque filiationem, neque

 com-

Digitized by Google

communem ſpirationem, aut proceſſionem, tamen ſignificat relationem in communi, per modum iam dictum (in corp. art.) ſicut & hoc nomen *relatio* ſuo modo.

ARTICULUS V.

Utrum numerus perſonarum ſit in divinis.

QUinto quæritur, utrum numerus perſonarum ſit in divinis. Et videtur quod non. Dicit enim Boetius in Lib. de Trin. (ante med.) *Hoc vere unum eſt in quo nullus eſt numerus.* Sed Deus eſt veriſſime unus. Ergo in eo nullus eſt numerus.

2. Sed dicendum, quod in Deo non eſt numerus ſimpliciter, ſed numerus perſonarum. Sed contra. Semper ad ſecundum quid ſequitur ſimpliciter, quando determinatio non eſt diminuens: ſequitur enim: *Eſt homo albus: ergo eſt homo*: ſed non ſequitur: *Eſt homo mortuus: ergo eſt homo*. Sed hoc quod dicitur numerus perſonarum, non eſt determinatio diminuens, cum perſona ſit quoddam completiſſimum. Ergo ſequitur, ſi eſt in divinis numerus perſonarum, quod ſit ibi numerus ſimpliciter.

3. Præterea. Uni opponitur multitudo, ſecundum Philoſophum X. Metaph. (text. xx.) Sed oppoſita non inſunt eidem. Cum ergo in Deo ſit ſumma unitas, non poteſt in eo eſſe aliquis numerus, vel aliqua pluralitas.

4. Præterea. Ubicumque eſt numerus, ibi eſt pluralitas unitatum. Ubi autem ſunt plures unitates, ibi eſt multiplex eſſe: aliud enim eſt eſſe huius unitatis, & aliud illius. Si ergo in Deo eſt numerus, oportet quod ſit in eo multiplex eſſe, & ita multiplex eſſentia; quod patet eſſe falſum.

5. Sicut unum eſt indiviſum, ita multitudo non eſt ſine diviſione. Sed in Deo non poteſt eſſe aliqua diviſio, cum non ſit ibi aliqua compoſitio. Ergo non poteſt eſſe in divinis aliquis numerus.

6. Præterea. Omnis numerus habet partes: componitur enim ex unitatibus. Sed in Deo non ſunt aliquæ partes, cum non ſit ibi compoſitio. Ergo in Deo non eſt numerus.

7. Præterea. Illud per quod creatura differt a Deo, non debet Deo attribui. Creatura autem differt a Deo per hoc quod in numero quodam conſtituta eſt, ſecundum illud Sap. xi. 21. *Omnia in numero, pondere, & menſura* (a) *conſtituiſti*. Numerus ergo non debet poni in divinis.

8. Præterea. Numerus eſt ſpecies quantitatis. In Deo autem non eſt aliqua quantitas, propter quod ſi aliquid quantitatem ſignificans in divinam prædicationem venerit, mutatur in ſubſtantiam, ut dicit Boetius in Lib. de Trin. (ante med.) Aut ergo numerus nullo modo eſt in divinis, aut ad ſubſtantiam pertinet; quod eſt contra fidem.

9. Præterea. Ubicumque eſt numerus, ibi ſunt numeri paſſiones, ut perfectum, & diminutum, multiplicatio, & diviſio, & alia huiuſmodi quæ conſequuntur numerum. Hæc autem in Deo eſſe non poſſunt. Ergo in Deo non poteſt eſſe numerus.

10. Præterea. Omnis numerus finitus eſt. Quod ergo eſt infinitum, non eſt numerabile. Ergo cum Deus ſit infinitus, in eo non poteſt eſſe numerus.

11. Sed dicendum, quod Deus, etſi eſt infinitus nobis, eſt tamen finitus ſibi. Sed contra. Verius competit Deo quod competit ei ſecundum ſeipſum, quam quod competit ei ſecundum nos. Si ergo Deus eſt finitus ſibi, infinitus autem nobis, verius eſt finitus quam infinitus; quod patet eſſe falſum.

12. Præterea. Secundum Philoſophum in X. Metaph. (com. xxi.) numerus eſt multitudo menſurata per unum. Deus eſt menſura non menſurata. Ergo in Deo non eſt numerus.

13. Præterea. In omni natura quæ non differt a ſuo ſuppoſito, impoſſibile eſt multiplicari ſuppoſita illius naturæ: propter hoc enim impoſſibile eſt eſſe plures homines in una natura humana, quia hic homo non eſt ſua humanitas: & ideo multiplicatio individuorum in una natura humana, conſequitur diverſitatem principiorum individualium, quæ non ſunt de ratione naturæ communis. In ſubſtantiis autem immaterialibus, in quibus ipſa natura ſpeciei eſt ſuppoſitum ſubſiſtens, non eſt poſſibile eſſe plura individua unius ſpeciei. Sed in Deo maxime eſt idem natura, & ſuppoſitum: quia ipſum eſſe divinum, quod eſt natura divina, eſt ſubſiſtens. Impoſſibile eſt ergo quod in natura divina ſint plura ſuppoſita, vel plures perſonæ.

14. Præterea. Perſona eſt nomen rei. Ergo ubi non eſt numerus rerum, non eſt numerus perſonarum. Sed in Deo non eſt nu-

(a) Vulgata, *diſpoſuiſti*.

numerus rerum : dicit enim Damaſcenus (Lib. I. cap. XI.) quod in divinis Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus re quidem ſunt unum, ratione autem, & cogitatione differunt. Ergo in Deo non eſt numerus perſonarum.

15. Præterea. Impoſſibile eſt in aliquo uno eſſe rerum pluralitatem abſque rerum compoſitione. Deus autem unus eſt. Si ergo in Deo ſunt plures perſonæ, quod eſt eſſe plures res, ſequitur quod in eo ſit compoſitio; quod ſimplicitati divinæ repugnat.

16. Præterea. Abſolutum perfectius eſt quam relatum. Sed proprietates abſolutæ, ideſt attributa eſſentialia, ut ſapientia, iuſtitia, & huiuſmodi, non conſtituunt in Deo plures perſonas. Ergo nec proprietates relativæ, ut paternitas, & filiatio.

17. Præterea. Ea quibus aliqua ab invicem diſtinguuntur, comparantur ad ipſa ſicut differentiæ conſtitutivæ ipſorum. Si ergo perſonæ in divinis, relationibus diſtinguuntur, oportet quod relationes ſint quaſi differentiæ conſtitutivæ perſonarum; & ita in perſonis divinis erit aliqua compoſitio, cum differentia adveniens generi conſtituat ſpeciem.

18. Præterea. Ea quæ diſtinguuntur per formas ſpecie differentes, neceſſe eſt ſpecie differre; ſicut homo, & equus differunt ſpecie, ſicut rationale, & irrationale. Paternitas autem, & filiatio ſunt relationes ſpecie differentes. Ergo ſi perſonæ divinæ ſolis relationibus diſtinguuntur, neceſſe eſt quod ſpecie differant; & ita non erunt unius naturæ; quod eſt contra fidem.

19. Præterea. Non eſt intelligibile quod aliqua ſint ſuppoſita diverſa, quorum eſt unum eſſe. Sed in divinis non eſt niſi unum eſſe. Ergo impoſſibile eſt quod ſint ibi plura ſuppoſita, vel plures perſonæ.

20. Præterea. Cum creatio ſit proprie actio Dei, oportet quod procedat a quolibet ſuppoſito divinæ naturæ. Impoſſibile eſt autem quod hæc actio, cum ſit una, proveniat a pluribus ſuppoſitis: quia una actio non eſt niſi ab uno agente. Ergo impoſſibile eſt quod divinæ naturæ ſint plura ſuppoſita, ſive plures perſonæ.

21. Præterea. Diverſitas proprietatum non facit diverſa ſuppoſita in iſtis inferioribus: non enim per hoc quod hic eſt albus, & ille niger, eſt hoc ſuppoſitum humanæ naturæ aliud ab illo. Sed per diverſitatem materiæ individualis, quæ eſt ſubſtantia individuorum, hoc ſuppoſitum eſt aliud ab illo. Si ergo in divinis non eſt diſtinctio niſi per proprietates relativas, impoſſibile eſt quod ſit ibi pluralitas ſuppoſitorum, vel perſonarum.

22. Præterea. Supremæ creaturæ ſunt Deo ſimiliores quam infimæ. In infimis autem creaturis ſunt plura ſuppoſita in una natura, non autem in ſupremis, ſicut in corporibus cæleſtibus. Ergo nec in Deo ſunt plures perſonæ in una natura.

23. Præterea. Quando tota perfectio ſpeciei invenitur in uno ſuppoſito, non ſunt plura ſuppoſita illius naturæ, ſicut Philoſophus probat in I. Cæl. & mund. quod eſt unus tantum mundus, quia conſtat ex tota ſua materia. Tota autem perfectio divinæ naturæ invenitur in uno ſuppoſito. Non ergo ſunt plura ſuppoſita, vel perſonæ in una natura.

24. Sed dicendum, quod ad plenitudinem gaudii requiritur quod ſit conſortium plurium in divina natura, quia nullius rei ſine conſortio poteſt eſſe iucunda poſſeſſio, ut dicit Boetius. Oportet etiam ad perfectionem amoris ut unus diligat alterum quantum ſeipſum. Sed contra. Plenitudinem gaudii, & amoris habere in alio, eſt eius qui non habet bonitatis ſufficientiam in ſeipſo. Unde Philoſophus dicit in IX. Ethic. (cap. IV. non procul a fine) quod mali, qui non habent delectabile in ſeipſis, quærunt cum aliis converſari; boni autem quærunt converſari ſecum, quaſi in ſeipſis cauſam iucunditatis habentes. Divina autem natura non poteſt eſſe abſque omni ſufficientia bonitatis. Ergo cum unum ſuppoſitum divinæ naturæ habeat in ſe omnem plenitudinem gaudii, & amoris, non propter hoc oportet ponere in divinis plura ſuppoſita, vel plures perſonas.

Sed contra eſt quod dicitur I. Ioan. ult. 7. *Tres ſunt qui teſtimonium dant in cælo, Pater, Verbum, & Spiritus ſanctus.*

Præterea. Athanaſius dicit in ſymbolo: *Totæ tres perſonæ coæternæ ſibi ſunt, & coæquales.* Ergo eſt in divinis numerus perſonarum.

Reſpondeo dicendum, quod pluralitas perſonarum in divinis, eſt de his quæ fidei ſubiacent, & naturali ratione humana nec inveſtigari, nec ſufficienter intelligi poteſt; ſed in patria intelligendum expectatur, cum Deus per eſſentiam videbitur viſione fidei ſuccedente. Sed tamen ſancti patres propter inſtantiam eorum qui fidei contradicunt, coacti ſunt & de hoc differere, & de aliis quæ ſpectant ad fidem, modeſte tamen, & reverenter abſque comprehendendi præſumptio-

ptione . Nec talis inquiſitio eſt inutilis, cum per eam elevetur animus ad aliquid veritatis capiendum quod ſufficiat ad excludendos errores . Unde Hilarius dicit in Lib. de Trin. (II. inter princ. & med.) *Hoc credendo*, ſcilicet pluralitatem perſonarum in divinis, *incipe*, *percurre*, *perſiſte* : *& ſi non perventurum me ſciam, tamen gratulabor profecturum . Qui enim pie infinita proſequitur, etſi non contingat aliquando, tamen proficiet prodeundo* . Ad manifeſtationem ergo aliqualem huius quæſtionis, & præcipue ſecundum quod Auguſtinus (*a*) eam manifeſtat, conſiderandum eſt, quod omne quod eſt perfectum in creaturis, oportet Deo attribui, ſecundum id quod eſt de ratione illius perfectionis abſolute, non ſecundum modum quo eſt in hoc vel in illo. Non enim bonitas eſt in Deo, vel ſapientia ſecundum aliquod accidens, ſicut in nobis, quamvis in eo ſit ſumma bonitas, & ſapientia perfecta . Nihil autem nobilius, & perfectius in creaturis invenitur quam intelligere: cuius ſignum eſt quod inter ceteras creaturas, intellectuales ſubſtantiæ ſunt nobiliores, & ſecundum intellectum ad Dei imaginem factæ dicuntur . Oportet ergo quod intelligere Deo conveniat, & omnia quæ ſunt de ratione eius, licet alio modo conveniat ſibi quam creaturis . De ratione autem eius quod eſt intelligere, eſt quod ſit intelligens, & intellectum . Id autem quod eſt per ſe intellectum, non eſt res illa cuius notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque ſit intellecta in potentia tantum, & ſit extra intelligentem; ſicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem, vel animal, aut aliud huiuſmodi; cum tamen oporteat quod intellectum ſit in intelligente, & unum cum ipſo . Neque etiam intellectum per ſe eſt ſimilitudo rei intellectæ, per quam informatur intellectus ad intelligendum . Intellectus enim non poteſt intelligere, niſi ſecundum quod fit in actu per hanc ſimilitudinem; ſicut nihil aliud poteſt operari ſecundum quod eſt in potentia, ſed ſecundum quod fit actu per aliquam formam . Hæc ergo ſimilitudo ſe habet in intelligendo ſicut intelligendi principium, ut calor eſt principium calefactionis, non ſicut intelligendi terminus. Hoc (*b*) ergo eſt primo, & per ſe intellectum, quod intellectus in ſeipſo concipit de re intellecta, ſive illud ſit definitio, ſive aliqua enuntiatio, ſecundum quod ponuntur duæ operationes intellectus in III. de Anima (com. xxi.) Hoc autem ſic ab intellectu conceptum, dicitur verbum interius, hoc enim eſt quod ſignificatur per vocem : non enim vox exterior ſignificat ipſum intellectum, aut formam ipſius intelligibilem, aut ipſum intelligere; ſed conceptum intellectus, quo mediante ſignificat rem; ut cum dico, Homo, vel homo eſt animal. Et quantum ad hoc non differt utrum intellectus intelligat ſe, vel intelligat aliud a ſe . Sicut enim cum intelligit aliud a ſe, format conceptum illius rei quæ voce ſignificatur; ita cum intelligit ſeipſum, format conceptum ſui, quod voce etiam poteſt exprimere . Cum ergo in Deo ſit intelligere, & intelligendo ſeipſum, intelligat omnia alia, oportet quod ponatur in ipſo eſſe conceptio intellectus, quæ eſt abſolute de ratione eius quod eſt intelligere . Si autem poſſemus comprehendere intelligere divinum quid, & quomodo eſt, ſicut comprehendimus intelligere noſtrum, non eſſet ſupra rationem conceptio verbi divini, ſicut neque conceptio verbi humani . Poſſumus tamen ſcire quid non ſit, & quomodo non ſit illud intelligere; per quod poſſumus ſcire differentiam verbi concepti a Deo, & verbi concepti ab intellectu noſtro . Scimus enim primo, quod in Deo eſt tantum unum intelligere, non multiplex, ſicut in nobis. Aliud enim eſt intelligere noſtrum quo intelligimus lapidem, & quo intelligimus plantam; ſed unum eſt Dei intelligere, quo Deus intelligit & ſe, & omnia alia. Et ideo intellectus noſter concipit multa verba, ſed verbum conceptum a Deo eſt unum tantum . Iterum intellectus noſter imperfecte plerumque intelligit & ſeipſum, & alia; intelligere autem divinum non poteſt eſſe imperfectum . Unde verbum divinum eſt perfectum, perfecte omnia repræſentans; verbum autem noſtrum frequenter eſt imperfectum. Iterum in intellectu noſtro aliud eſt intelligere, & aliud eſt eſſe : & ideo verbum conceptum in intellectu noſtro, cum procedat ab intellectu, inquantum eſt intellectus, non unitur ei in natura, ſed ſolum in intelligere. Intelligere autem Dei eſt eſſe eius: unde verbum quod procedit a Deo inquantum eſt intelligens, procedit ab eo inquantum eſt exiſtens; & propter hoc verbum conceptum habet eamdem eſſentiam, & na-

(a) *In edit. Ven. an. 1593. ad marginem* . Anſel. in monologio cap. xiv. a medio. (b) *Al. deeſt* ergo.

Digitized by Google

& naturam quam intellectus concipiens. Et quia quod recipit naturam in rebus viventibus dicitur genitum, & filius, verbum divinum dicitur genitus, & Filius. Verbum autem noſtrum non poteſt dici genitum ab intellectu noſtro, nec filius eius, niſi metaphorice]. Sic ergo relinquitur quod cum verbum intellectus noſtri ab intellectu differat in duobus, in hoc ſcilicet & quod eſt ab eo, & eſt alterius naturæ; ſubtracta a divino verbo naturæ differentia, ut oſtenſum eſt (quæſt. præc. art. 1.) relinquitur quod ſit differentia ſecundum hoc ſolum quod eſt ab alio. Cum ergo differentia cauſet numerum, relinquitur quod in Deo ſit ſolum numerus relationum. Relationes autem in divinis non ſunt accidentia, ſed unaquæque earum eſt realiter divina eſſentia. Unde & unaquæque earum eſt ſubſiſtens, ſicut divina eſſentia; & ſicut divinitas eſt idem quod Deus, ita paternitas eſt idem quod Pater, & per hoc Pater idem quod Deus. Numerus ergo relationum eſt numerus rerum ſubſiſtentium in divina natura. Res autem ſubſiſtentes in divina natura ſunt divinæ perſonæ, ut ex præcedenti articulo patet. Et propter hoc ponimus perſonarum numerum in divinis.

Ad primum ergo dicendum, quod Boetius per verba illa intendit excludere numerum a divina eſſentia: de hoc enim agit.

Ad ſecundum dicendum, quod licet perſonæ, inquantum ſunt ſubſiſtentes, non habeant quod diminuant de ratione numeri; habent hoc tamen, inquantum ſunt relationes: nam diſtinctio ſecundum relationes eſt minima, ſicut & relatio minimum habet de ente, inter omnia genera.

Ad tertium dicendum, quod unitas, & pluralitas attribuuntur Deo non ſecundum idem; ſed unitas ſecundum eſſentiam, pluralitas ſecundum perſonas; vel unitas ſecundum abſoluta, pluralitas ſecundum relationes.

Ad quartum dicendum, quod cum pluralitas unitatum ex aliqua diſtinctione cauſetur, ubi eſt diſtinctio ſecundum eſſe, oportet quod unitates ſecundum eſſe differant; ubi autem eſt diſtinctio ſecundum relationes, oportet quod unitates ex quibus conſiſtit pluralitas, ſolum relationibus ab invicem diſtinguantur.

Ad quintum dicendum, quod quælibet diſtinctio ſufficit ad pluralitatem ſimilem conſtituendam. Unde ſicut in Deo non eſt diviſio ſecundum abſoluta, quæ ſine compoſitione eſſe non poteſt, ſed ſolum diſtinctio relationum; ita non eſt in Deo pluralitas quantum ad abſoluta, ſed ſolum quantum ad relationes, ut iam dictum eſt (in corp. art.)

Ad ſextum dicendum, quod unitates ſemper ſunt partes numeri, ſi loquamur de numero abſoluto quo numeramus; ſi autem loquamur de numero qui eſt in rebus, tunc non eſt ratio totius, & partis in numero, niſi ſicut invenitur totum, & pars in rebus numeratis. Diverſæ autem relationes in divinis, non ſunt partes; ſicut paternitas, & filiatio non ſunt partes Sortis, quamvis ſit pater, & filius diverſorum. Unde nec unitates relationum comparantur ad numerum relationum ut partes.

Ad ſeptimum dicendum, quod creatura differt a Deo in hoc quod producitur in numero eſſentialium principiorum. Talis autem non eſt numerus perſonarum.

Ad octavum dicendum, quod numerus qui eſt ſpecies quantitatis, cauſatur ex diviſione continui: unde ſicut quantitas continua eſt quid mathematicum, quia eſt ſeparata a materia ſenſibili ſecundum rationem, & non ſecundum eſſe; ita & numerus qui eſt ſpecies quantitatis, qui eſt etiam ſubiectum Arithmeticæ, cuius principium eſt unum, quod eſt prima menſura quantitatis. Unde patet quod hic numerus non poteſt eſſe in rebus immaterialibus, ſed eſt in eis multitudo, quæ opponitur uni quod convertitur cum ente; quæ quidem cauſatur ex diviſione formali, quæ eſt per quaſdam formas oppoſitas, vel abſolutas, vel relativas. Et talis numerus eſt in divinis.

Ad nonum dicendum, quod illæ paſſiones conſequuntur numerum qui eſt ſpecies quantitatis, qui non competit in divinis, ut dictum eſt.

Ad decimum dicendum, quod Deus eſt infinitus ſecundum perfectionem magnitudinis, & ſapientiæ, & huiuſmodi: unde in Pſal. xlvi. 5. dicitur, quod *ſapientiæ eius non eſt numerus:* ſed proceſſio in divinis, ſecundum quam multiplicantur perſonæ divinæ, non eſt in infinitum: non enim eſt immoderata divina generatio, ut Auguſtinus dicit in Lib. de Trinit. & ideo nec perſonarum numerus eſt infinitus.

Ad undecimum dicendum, quod Deus dicitur eſſe finitus ſibi, non quia cognoſcat ſe eſſe finitum, ſed quia ita comparatur ad ſe ſicut ad nos comparantur finita, inquantum comprehendit ſeipſum.

Ad

Ad duodecimum dicendum, quod illa definitio datur de numero ſecundum quod eſt in genere quantitatis, ad quod pertinet ratio menſuræ.

Ad decimumtertium dicendum, quod in rebus creatis principia individuantia duo habent: quorum unum eſt quod ſunt principium ſubſiſtendi (natura enim communis de ſe non ſubſiſtit, niſi in ſingularibus) aliud eſt quod per principia individuantia ſuppoſita naturæ communi ab invicem diſtinguuntur. In divinis autem proprietates perſonales hoc ſolum habent quod ſuppoſita divinæ naturæ ab invicem diſtinguuntur, non autem ſunt principium ſubſiſtendi divinæ eſſentiæ: ipſa enim divina eſſentia eſt ſecundum ſe ſubſiſtens; ſed e converſo proprietates perſonales habent quod ſubſiſtant ab eſsentia: ex eo enim paternitas habet quod ſit res ſubſiſtens, quia eſſentia divina, cui eſt idem ſecundum rem, eſt res ſubſiſtens; ut inde ſequatur quod ſicut eſſentia divina eſt Deus, ita paternitas eſt Pater. Et ex hoc eſt etiam quod eſſentia divina non multiplicatur ſecundum numerum ex pluralitate ſuorum ſuppoſitorum, ſicut accidit in iſtis inferioribus. Nam ex eo aliquid ſecundum numerum multiplicatur, ex quo ſubſiſtentiam habet. Licet autem divina eſſentia ſecundum ſeipſam, ut ita dicam, individuetur quantum ad hoc quod eſt per ſe ſubſiſtere; tamen ipſa una exiſtente ſecundum numerum, ſunt in divinis plura ſuppoſita ab invicem diſtincta per relationes ſubſiſtentes.

Ad decimumquartum dicendum, quod ſi Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus non re, ſed ſolum ratione differunt, nihil prohibet unum de altero prædicari; ſicut veſtis, & tunica de ſe invicem prædicantur: & ſimiliter Pater eſſet Filius, & e converſo; quod eſt hæreſis Sabellianæ. Unde dicendum eſt, quod Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus ſunt tres res, ut Auguſtinus dicit in Lib. de doctri. chriſt. (I. cap. v.) ſi tamen res pro re relativa accipiatur: ſi enim ſumatur pro abſoluto, ſic ſunt una res, ut idem Auguſtinus dicit. Et hoc modo ſumendum eſt quod Damaſcenus (loc. cit. in arg.) dicit, quod ſunt unum re. Quod autem dicit, quod ratione tantum diſtinguuntur, communiter exponitur, ideſt relatione. Nam relatio etſi per comparationem ad relationem oppoſitam, diſtinctionem realem faciat in divinis, tamen ab eſſentia divina non differt niſi ratione: cum (a) hoc, etiam relatio inter omnia genera debillori modo res eſt.

Ad decimumquintum dicendum, quod pluralitas rerum in divinis, eſt pluralitas relationum ſubſiſtentium oppoſitarum, ex quo non ſequitur compoſitio in divinis. Nam relatio comparata ad eſſentiam divinam, non differt re, ſed ratione ſolum: unde non facit compoſitionem cum ipſa, ſicut nec bonitas, nec aliud eſſentialium attributorum; ſed per comparationem ad oppoſitam relationem eſt pluralitas rerum, non tamen compoſitio: quia relationes oppoſitæ, inquantum huiuſmodi, ab invicem diſtinguuntur. Compoſitio vero non eſt ex aliquibus diſtinctis, inquantum diſtincta ſunt.

Ad decimumſextum dicendum, quod attributa eſſentialia nullam ad invicem habent oppoſitionem, ſicut relationes: & ideo licet ſubſiſtant ſicut relationes, non tamen conſtituunt pluralitatem ſuppoſitorum ab invicem diſtinctorum, cum pluralitas diſtinctionem ſequatur: diſtinctio vero formalis fit ex aliqua oppoſitione.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod in divinis non differt quod ſignificatur per modum formæ, & quod ſignificatur per modum ſuppoſiti, ut divinitas, & Deus, paternitas, & Pater: & ideo non oportet quod licet proprietates relativæ ſint quaſi differentiæ conſtituentes perſonas, faciant compoſitionem aliquam cum perſonis conſtitutis.

Ad decimumoctavum dicendum, quod licet Pater, & Filius non diſtinguantur ab invicem, niſi paternitate, & filiatione; non tamen oportet quod Pater, & Filius quaſi ſpecie differant in divinis: quia paternitas, & filiatio ſunt relationes ſecundum ſpeciem diverſæ. Non enim iſtæ relationes ſe habent ad divinas perſonas ut ſpeciem dantes, ſed magis ut ſuppoſita diſtinguentes, & conſtituentes. Illud autem quod ſe habet ad perſonas divinas ut ſpeciem dans, eſt natura divina, in qua Filius eſt ſimilis Patri. Nam generans generat ſibi ſimilem ſecundum ſpeciem, non ſecundum individuales proprietates. Sicut ergo Sortes, & Plato licet non diſtinguerentur ad invicem individualiter niſi albedine, & nigredine, quæ ſunt diverſæ qualitates ſecundum ſpeciem, non tamen ſpecie differrent: quia id quod eſt ſpecies albo, & nigro, non eſt ſpecies Sorti, & Platoni:

(a) Al. cum hac.

Platoni: ita nec ſequitur quod Pater, & Filius ſpecie differant propter differentiam paternitatis, & filiationis ſecundum ſpeciem; licet in divinis non poſſit proprie dici aliquid differre ſecundum ſpeciem, cum non ſit ibi ſpecies, & genus.

Ad decimumnonum dicendum, quod nullo modo concedendum eſt quod in divinis ſit niſi unum eſſe; cum eſſe ſemper ad eſſentiam pertineat, & præcipue in Deo, cujus eſſe eſt ſua eſſentia. Relationes autem quæ diſtinguunt ſuppoſita in divinis, non addunt aliud eſſe ſuper eſſe eſſentiæ, quia non faciunt compoſitionem cum eſſentia, ut dictum eſt. Omnis autem forma addens aliquod eſſe ſuper eſſe ſubſtantiale, facit compoſitionem cum ſubſtantia, & ipſum eſſe eſt accidentale, ſicut eſſe albi, & nigri. Diverſitas ergo ſecundum eſſe ſequitur pluralitatem ſuppoſitorum, ſicut & diverſitas eſſentiæ, in rebus creatis. Neutrum autem in divinis.

Ad viceſimum dicendum, quod operatio egreditur ab agente ratione formæ, vel virtutis, quæ eſt principium operationis: & ideo nihil prohibet a tribus perſonis, quæ ſunt unius naturæ, & virtutis, unam creationem procedere; ſicut ſi trium calidorum eſſet unus numero calor, una numero ab eis calefactio proveniret.

Ad viceſimumprimum dicendum, quod formæ individuantes in rebus creatis non ſunt ſubſiſtentes, ſicut in divinis: & ideo non eſt ſimile.

Ad viceſimumſecundum dicendum, quod in rebus creatis ad multitudinem ſuppoſitorum, ſequitur multiplicatio eſſentiæ, quod non accidit in divinis: unde ratio non ſequitur.

Ad viceſimumtertium dicendum, quod licet tota, & perfecta divinitas ſit in qualibet trium perſonarum ſecundum proprium modum exiſtendi; tamen ad perfectionem divinitatis pertinet ut ſint plures modi exiſtendi in divinis, ut ſcilicet ſit ibi a quo alius & ipſe a nullo, & aliquis qui eſt ab alio. Non enim eſſet omnimoda perfectio in divinis, niſi eſſet ibi proceſſio verbi, & amoris.

Ad viceſimumquartum dicendum, quod ratio illa procedit, ac ſi divinæ perſonæ per eſſentiam diſtinguerentur. Sic enim plenitudo gaudii quam habet Pater in Filio, eſſet in aliquo extrinſeco, & non haberet Pater hoc in ſeipſo; ſed quia Filius eſt in Patre, ut verbum ipſius, non poſſet eſſe Patri plenum gaudium de ſeipſo niſi in Filio; ſicut nec homo de ſeipſo gaudet, niſi per conceptionem quam de ſeipſo habet.

ARTICULUS VI.

Utrum nomen perſonæ convenienter poſſit prædicari pluraliter in divinis.

I. P. quæſt. xxx. *art.* 4.

Sexto quæritur, utrum nomen perſonæ convenienter poſſit prædicari pluraliter in divinis. Et videtur quod non. Perſona enim eſt ſubſtantia, ut ex definitione Boetii patet. Sed ſubſtantia non prædicatur pluraliter in divinis. Ergo nec perſona.

2. Præterea. Alia nomina abſoluta prædicantur tantum ſingulariter in divinis, ut ſapiens, bonus, & huiuſmodi. Sed hoc nomen *perſona* eſt nomen abſolutum. Ergo non debet prædicari pluraliter in divinis.

3. Item nomen perſonæ a ſubſiſtendo ſumi videtur, cum ſignificet individuum in genere ſubſtantiæ, & perſona dicatur quaſi per ſe una. Subſiſtere autem ad eſſentiam pertinere videtur, quæ non multiplicatur in divinis. Ergo nec nomen perſonæ pluraliter poteſt prædicari.

4. Sed dicendum, quod licet *ſubſiſtere* ſumatur ab eſſentia, tamen dicere poſſumus, quod in divinis ſunt tres ſubſiſtentes, & ſimiliter quod tres perſonæ. Sed contra. Ea quæ ſignificant eſſentiam in divinis, non poſſunt prædicari pluraliter, niſi ſint adiectiva, quæ non trahunt numerum a forma ſignificata, ſed a ſuppoſitis, cum e converſo ſit in ſubſtantivis. Unde dicimus, quod in Deo ſunt tres æterni, ſi ly *æterni* adiective ſumatur; ſi vero ſubſtantive, tunc verum eſt, quod Athanaſius dicit (in ſymb.) quod *non ſunt tres æterni, ſed unus æternus*. Hoc autem nomen *perſona* eſt ſubſtantivum, non adiectivum. Ergo non debet prædicari in plurali.

5. Præterea. Licet adiectiva eſſentialia prædicentur pluraliter, in divinis tamen formæ ſignificatæ non prædicantur pluraliter, ſed ſingulariter tantum. Etſi enim aliquo modo dicamus pluraliter tres æternos in divinis, nullo tamen modo dicimus tres æternitates. Etſi ergo aliquo modo poſſit dici, quod ſint tres perſonæ in divinis, nullo tamen modo poterit dici, quod ſint tres perſonalitates.

6. Præterea. Sicut Deus ſignificat divinitatem

tatem habentem, ita perſona divina ſignificat ſubſiſtentem in divinitate. Sed ſicut dicimus in divinis tres ſubſiſtentes in divinitate, ita tres habentes divinitatem. Si ergo hac ratione poteſt dici, quod in divinis ſint tres perſonæ, ſimiliter poterit dici, quod ſint ibi tres Dii; quod eſt hæreticum.

7. Præterea. Boetius dicit in Lib. de Trin. (ante med.) quod ideo non ſunt tres Dii, quia Deus non differt a Deo in divinitate. Sed ſimiliter perſona divina non differt a perſona divina aliqua perſonalitatis differentia, ut videtur, cum commune ſit eis hoc quod eſt eſſe perſonam. Ergo perſona non poteſt pluraliter prædicari in divinis.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in VII. de Trin. (cap. IV.) quod quærentibus quid tres eſsent, Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus, reſponſum eſt, quod ſunt tres perſonæ. Ergo perſona pluraliter in divinis prædicatur.

Præterea. Athanaſius dicit (ubi ſup.) quo *alia eſt perſona Patris, alia Filii, alia Spiritus ſancti*. Diſtinctio autem eſt cauſa numeri. Ergo perſona pluraliter debet prædicari in divinis.

Reſpondeo dicendum, quod nomina ſubſtantiva, ſicut iam ſupra dictum eſt, trahunt numerum a forma ſignificata, adiectiva vero a ſuppoſitis: cuius ratio eſt, quia nomina ſubſtantiva ſignificant per modum ſubſtantiæ, adiectiva vero per modum accidentis; quod individuatur, & multiplicatur per ſubiectum, ſubſtantia vero per ſeipſam. Cum ergo hoc nomen *perſona* ſit ſubſtantivum, oportet ex forma ſignificata ipſius conſiderare, utrum poſſit pluraliter prædicari. Forma autem ſignificata nomine perſonæ non eſt natura abſolute: quia ſic idem ſignificaretur nomine hominis, & nomine perſonæ humanæ, quod patet eſſe falſum: ſed nomine perſonæ ſignificatur formaliter incommunicabilitas, ſive individualitas ſubſiſtentis in natura, ſicut ex præmiſſis patet. Cum ergo proprietates facientes eſse diſtinctum, & incommunicabile in divinis ſint plures, oportet quod nomen perſonæ pluraliter prædicetur in divinis; ſicut etiam in humanis pluraliter prædicatur nomen perſonæ propter pluralitatem principiorum individuantium.

Ad primum ergo dicendum, quod perſona eſt ſubſtantia individua, quæ eſt hypoſtaſis; & hoc pluraliter prædicatur, ſicut patet ex uſu Græcorum.

Ad ſecundum dicendum, quod nomen perſonæ eſt abſolutum ex modo ſignificandi; ſignificat tamen relationem, ſicut ex præmiſſis patet.

Ad tertium dicendum, quod nomen perſonæ non deſignat hoc ſolum quod eſt ſubſiſtere, quod videtur ad eſsentiam pertinere, ſed etiam hoc quod eſt diſtinctum eſse, & incommunicabile, quod eſt propter proprietates relativas in divinis.

Ad quartum dicendum, quod forma ſignificata per nomen perſonæ non eſt eſsentia abſolute, ſed illud quod eſt principium incommunicabilitatis, ſive individuationis: & ideo pluraliter prædicatur, licet ſit nomen ſubſtantivum: & propter hoc etiam, quia ſunt plures proprietates diſtinguentes in divinis, dicuntur eſse per plures perſonalitates.

Unde patet ſolutio ad quintum.

Ad ſextum dicendum, quod hoc nomen *perſona* ſignificat ſubſiſtentem in natura divina, cum diſtinctione, & incommunicabilitate; hoc autem nomen *Deus* ſignificat habentem divinam naturam, nihil importans de diſtinctione, vel incommunicabilitate: ideo non eſt ſimile.

Ad ſeptimum dicendum, quod licet Deus a Deo non differat aliqua differentia divinitatis, quia non eſt niſi una divinitas numero; perſona tamen divina differt a perſona divina, differentia perſonalitatis, quia ad perſonalitatem pertinet in divinis etiam proprietas diſtinguens perſonas.

ARTICULUS VII.

Utrum termini numerales prædicentur de divinis perſonis.

I. P. quæſt. XXX. *art.* 3. *&* *I. Sent. diſt.* XXIV. *quæſt.* 1. *art.* 3.

Septimo quæritur, quomodo termini numerales prædicentur de divinis perſonis, utrum ſcilicet poſitive, vel remotive tantum. Et videtur quod poſitive. Si enim nihil ponunt in divinis, tunc qui dicit tres perſonas, nihil dicit quod ſit in Deo. Ergo & qui negat tres perſonas, nihil negat de Deo quod ſit in ipſo. Non ergo contra veritatem loquitur, & ita non eſt hæreticus.

2. Præterea. Secundum Dionyſium in Lib. de divin. Nom. (cap. 1. myſt. Theol) tri-

tribus modis dicitur aliquid de Deo, ſcilicet per negationem, per eminentiam, & per cauſam. Quocumque autem iſtorum modorum termini numerales prædicentur in divinis, oportet quod aliquid ponant. Quod quidem manifeſtum eſt, ſi quidem prædicentur per eminentiam, vel per cauſam: ſimiliter autem & ſi prædicentur negative. Non enim ſic aliqua negantur de Deo, ut itidem Dionyſius dicit (cap. II. cæl. Hier. & cap. IV. & XI. de divin. Nom.) quaſi omnino ei deſint, ſed quia non eodem modo ei conveniunt ſicut & nobis. Oportet ergo omnibus modis quod termini numerales aliquid ponant.

3. Præterea. Quidquid prædicatur de Deo, & creaturis, nobiliori modo de Deo quam de creaturis prædicatur. Termini autem numerales de creaturis prædicantur poſitive. Ergo multo magis de Deo.

4. Præterea. Multitudo, & unitas importata per terminos numerales, ſecundum quod prædicantur de Deo, non ſunt in intellectu tantum: quia ſic non eſſent tres perſonæ in Deo niſi ſecundum intellectum, quod pertinet ad hæreſim Sabellianam. Ergo oportet quod ſint aliquid in ipſo Deo ſecundum rem; & ita poſitive de Deo dicuntur.

5. Præterea. Sicut unum eſt in genere quantitatis, ita bonum eſt in genere qualitatis. In Deo autem nec eſt quantitas, nec qualitas, nec aliquod accidens; & tamen bonum non prædicatur de Deo remotive, ſed poſitive. Ergo ſimiliter unum, & per conſequens multitudo, quam conſtituit unum.

6. Præterea. Quatuor prima entia dicuntur, ſcilicet ens, unum, verum, & bonum. Sed tria eorum, ſcilicet ens, verum, & bonum, dicuntur de Deo poſitive. Ergo & unum, & per conſequens multitudo.

7. Præterea. Multitudo, & magnitudo pertinent ad duas ſpecies quantitatis, quæ ſunt diſcreta quantitas, & continua. Sed magnitudo prædicatur de Deo poſitive, cum dicitur (Pſal. CXLVI. 5.) *Magnus Dominus, & magna virtus eius*. Ergo & multitudo, & unum.

8. Præterea. Creaturæ Dei ſimilitudinem præferunt, ſecundum quod in eis veſtigium divinitatis apparet. Sed ſecundum Auguſtinum (X. de Trinit. cap. XI.) quælibet creatura veſtigium quoddam divinæ Trinitatis in ſe habet, inquantum eſt aliquid unum, & ſpecie formatur, & ordinem aliquem habet. Ergo creatura eſt una ad ſimilitudinem Dei. Sed unum prædicatur de creatura poſitive. Ergo & de Deo.

9. Præterea. Si unum prædicatur de Deo privative, oportet quod aliquid removeat, & non niſi multitudinem. Multitudinem autem non removet: non enim ſequitur, ſi eſt una perſona, quod non ſint plures. Unum ergo non dicitur remotive de Deo, & per conſequens nec multitudo.

10. Præterea. Privatio nihil conſtituit. Unum autem conſtituit multitudinem. Non ergo dicitur privative.

11. Præterea. Nulla privatio eſt in Deo: quia privatio omnis pertinet ad defectum. Unum autem prædicatur de Deo. Ergo non ſignificat privationem.

12. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de Trin. (V. cap. V.) quod quicquid prædicatur de Deo, prædicatur ſecundum ſubſtantiam, vel ſecundum relationem. Et Boetius etiam dicit in ſuo Lib. de Trinit. (circa med.) quod omnia quæ veniunt in divinam prædicationem, mutantur in ſubſtantiam præter *ad aliquid*. Si ergo termini numerales prædicantur de Deo, oportet quod ſignificent ſubſtantiam, vel relationem; & ita oportet quod poſitive de Deo prædicentur.

13. Præterea. Unum, & ens convertuntur, & videntur eſſe ſynonyma. Sed ens prædicatur de Deo poſitive. Ergo & unum, & per conſequens multitudo.

14. Præterea. Si unum prædicatur de Deo remotive, oportet quod removeat multitudinem tamquam ſibi oppoſitam. Hoc autem non poteſt eſſe, cum multitudo conſtituatur ex unitatibus: unum autem oppoſitorum non conſtituitur ex alio. Ergo unum non prædicatur de Deo remotive.

15. Præterea. Si unum dicitur per remotionem multitudinis, oportet quod unum opponatur multitudini, ſicut privatio habitui. Habitus autem eſt naturaliter prior privatione, & etiam ſecundum rationem: quia privatio non poteſt definiri niſi per habitum. Ergo multitudo erit prior uno ſecundum naturam, & ſecundum rationem; quod videtur inconveniens.

16. Præterea. Si unum, & multa in divinis prædicantur remotive, oportet quod unum removeat multitudinem, & multitudo removeat unitatem. Hoc autem eſt inconveniens: quia ſequeretur circulus unius, & multi, ut dicatur, quod unum eſt quod non eſt multa, & multa ſunt quæ non ſunt unum; & ſic per iſta nihil fieret notum. Non eſt ergo dicendum, quod unum, &

multa in Deo dicantur privative.

17. Præterea. Unum, & multa cum ſe habeant ut menſura, & menſuratum, videntur opponi ad invicem relative. In relative autem oppoſitis utrumque dicitur poſitive. Ergo tam unum, quam multa poſitive prædicantur de Deo.

1. Sed contra. Dionyſius dicit IV. cap. de divin. Nom. (cap. XIII. a med.) *Unitas laudata, & Trinitas quæ eſt ſuper omnia divinitas, non eſt neque unitas, neque trinitas quæ a nobis, aut alio quodam exiſtentium ſit cognita.* Videtur ergo quod termini numerales per remotionem dicantur de Deo.

2. Præterea. Auguſtinus dicit VII. de Trin. (cap. IV.) *Quæſivit humana inopia quid tria diceret, & dixit ſubſtantias ſive perſonas. Quibus nominibus non diverſitatem intelligi voluit, ſed ſingularitatem noluit.* Sunt ergo huiuſmodi termini numerales introducti in divinis magis ad removendum quam ad ponendum.

3. Præterea. Unum, & multitudo, ſive numerus, ſunt in genere quantitatis. In Deo autem non poteſt eſſe aliqua quantitas, cum quantitas ſit accidens, & diſpoſitio materiæ. Termini ergo numerales in Deo nihil ponunt.

4. Sed dicendum, quod licet quantitas ſecundum rationem ſui generis, vel ſecundum rationem accidentis, non poſſit eſſe in Deo, tamen ſecundum rationem ſpeciei aliqua quantitas poteſt prædicari de Deo, ſicut aliqua qualitas, ut ſcientia, vel iuſtitia. Sed contra. Illæ ſolæ ſpecies qualitatis in divinam prædicationem aſſumuntur quæ ſecundum rationem ſuæ ſpeciei nullam imperfectionem important, ſicut ſcientia, iuſtitia, & æquitas; non autem ignorantia, nec albedo. Omnis autem quantitas ſecundum rationem ſuæ ſpeciei imperfectionem importat: cum enim quantum ſit quod eſt indiviſibile, ſpecies quantitatis diſtinguuntur ſecundum diverſos modos diviſionis; ſicut pluralitas eſt quæ diviſibilis eſt in non continua, linea autem quæ eſt diviſibilis ſecundum unam dimenſionem, ſuperficies autem ſecundum duas, corpus vero ſecundum tres. Diviſio autem perfectioni divinæ ſimplicitatis repugnat. Nulla ergo quantitas ſecundum rationem ſuæ ſpeciei poteſt prædicari de Deo.

5. Sed dicendum, quod diſtinctio per relationes, quæ facit numerum perſonarum in divinis, non importat imperfectionem in Deo. Sed contra. Omnis diviſio, vel diſtinctio aliquam multitudinem cauſat. Non autem omnis multitudo eſt numerus, qui eſt ſpecies quantitatis; cum multitudo, & unum circumeant omnia genera. Non ergo omnis diviſio, vel diſtinctio ſufficit ad conſtituendum numerum, qui eſt ſpecies quantitatis, ſed ſola illa diviſio quæ eſt ſecundum quantitatem, qualis non eſt diſtinctio relationum.

6. Sed dicendum, quod omnis multitudo eſt ſpecies quantitatis, & omnis diviſio ſufficit ad conſtituendam ſpeciem quantitatis. Sed contra. Ad poſitionem ſubſtantiæ non ſequitur poſitio quantitatis, cum ſubſtantia poſſit eſſe ſine accidente. Sed poſitis ſolis formis ſubſtantialibus, ſequitur diſtinctio in ſubſtantiis. Ergo non quælibet diſtinctio conſtituit multitudinem, quæ eſt accidens, & ſpecies quantitatis.

7. Præterea. Diſcretio quæ conſtituit numerum, quæ eſt ſpecies quantitatis, opponitur continuo. Diſcretio autem continuo oppoſita eſt, quæ conſiſtit in diviſione continui. Ergo ſola diviſio continui, quæ non competit Deo, cauſat numerum, qui eſt ſpecies quantitatis; & ita non poteſt prædicari de Deo numerus, qui eſt ſpecies quantitatis.

8. Præterea. Quælibet ſubſtantia dicitur una. Aut ergo eſt una per eſſentiam ſuam, aut per aliquid aliud. Si per aliquid aliud, cum & illud oporteat eſſe unum, neceſſe eſt quod & illud per ſe ſit unum, vel per aliquid aliud, & illud iterum per aliud. Impoſſibile eſt autem quod hoc procedat in infinitum. Ergo ſtatur alicubi. Melius eſt ergo quod ſtetur in primo, ut ſcilicet ſubſtantia per ſeipſam ſit una. Non ergo unum eſt aliquid additum ſubſtantiæ; & ita non videtur ſignificare aliquid poſitive.

9. Sed dicendum, quod ſubſtantia non eſt una per ſeipſam, ſed per unitatem ei accidentem; unitas autem eſt per ſe una: prima enim denominant ſeipſa, ſicut bonitas eſt bona, veritas eſt vera, & ſimiliter unitas eſt una. Sed contra. Huiuſmodi ſeipſa denominant propter hoc quod ſunt primæ formæ: nam ſecundæ formæ non denominant ſeipſas, ſicut albedo non eſt alba. Quæ autem ſe habent ex additione ad aliud, non ſunt prima. Ergo unitas, & bonitas non ſe habent ex additione ad ſubſtantiam.

10. Præterea. Secundum Philoſophum in V. Metaph. (com. XI.) omnia dicuntur

unum

unum inquantum non dividuntur. Hoc autem quod eſt non dividi, non ponit aliquid, ſed ſolum removet. Ergo unum non prædicatur poſitive, ſed remotive in divinis; & per conſequens multitudo, quæ conſtituitur ex unis.

Reſpondeo dicendum, quod de uno, & multo diverſa inveniuntur, quæ etiam apud Philoſophos fuerunt occaſio diverſa ſentiendi. Invenitur enim de uno, quod eſt principium numeri, & quod convertitur cum ente: ſimiliter invenitur de multo, quod pertinet ad quamdam ſpeciem quantitatis, quæ dicitur numerus, & iterum quod circuit omne genus, ſicut & unum, cui videtur multitudo opponi.

Fuerunt ergo aliqui inter Philoſophos qui non diſtinxerunt inter unum quod convertitur cum ente, & unum quod eſt principium numeri, æſtimantes quod neutro modo dictum unum aliquid ſuper ſubſtantiam adderet; ſed unum quolibet modo dictum ſignificaret ſubſtantiam rei. Ex quo ſequebatur quod numerus, qui ex unis componitur, ſit ſubſtantia omnium rerum ſecundum opinionem Pythagoræ, & Platonis.

Quidam vero non diſtinguentes inter unum quod convertitur cum ente, & unum quod eſt principium numeri, crediderunt e contrario, quod utrolibet modo dictum unum, adderet aliquod eſſe accidentale ſupra ſubſtantiam; & per conſequens omnis multitudo oportet quod ſit aliquod accidens pertinens ad genus quantitatis. Et hæc fuit poſitio Avicennæ: quam quidem videntur ſecuti fuiſſe omnes antiqui doctores. Non enim intellexerunt per unum, & multa niſi aliquid pertinens ad genus quantitatis diſcretæ.

Quidam vero fuerunt qui attendentes quod in Deo nulla quantitas eſſe poteſt, poſuerunt quod termini ſignificantes unum, vel multa de Deo non ponunt aliquid ſed removeant tantum. Non enim poſſent ponere niſi quod ſignificant, ſcilicet quantitatem diſcretam, quæ nullo modo poteſt eſſe in Deo. Sic ergo ſecundum eos unum dicitur de Deo ad removendum multitudinem quantitatis diſcretæ; termini vero ſignificantes pluralitatem, dicuntur de Deo ad removendum unitatem, quæ eſt principium quantitatis diſcretæ. Et hæc videtur fuiſſe opinio Magiſtri, quæ ponitur in XXIV. diſt. I. Senten. Quæ quidem, ſuppoſita ſuæ opinionis radice, ſcilicet quod omnis multitudo ſignificaret quantitatem diſcretam, & omne unum eſſet ejuſdem quantitatis principium, inter omnes rationabilior invenitur. Nam & Dionyſius dicit in II. cap. cæleſt. Hierar. quod negationes ſunt maxime veræ in Deo; aſſimilationes vero ſunt incompactæ. Non enim ſcimus de Deo quid eſt, ſed magis quid non eſt, ut Damaſcenus dicit (Lib. I. cap. IV.) Unde & Rabby Moyſes omnia quæ affirmative videntur dici de Deo, dicit magis eſſe introducta ad removendum quam ad aliquid ponendum. Dicimus enim Deum eſſe vivum, ad removendum ab eo illum modum eſſendi quem habent res quæ apud nos non vivunt, non ad ponendum vitam in ipſo; cum vita, & omnia huiuſmodi nomina ſint impoſita ad ſignificandum quaſdam formas, & perfectiones creaturarum, quæ longe abſunt a Deo: quamvis hoc non ſit uſquequaque verum: nam, ſicut dicit Dionyſius in Lib. de divin. Nom. (cap. XII. a med.) ſapientia, & vita, & alia huiuſmodi non removentur a Deo quaſi ei deſint; ſed quia excellentius habet ea quam intellectus humanus capere, vel ſermo ſignificare poſſit: & ex illa perfectione divina deſcendunt perfectiones creatæ, ſecundum quamdam ſimilitudinem imperfectam. Et ideo de Deo ſecundum Dionyſium (cap. I. myſticæ Theol. & cap. II. cæleſt. Hier. & I. & II. de div. Nom.) non ſolum dicitur aliquid per modum negationis, & per modum cauſæ, ſed etiam per modum eminentiæ. Sed quicquid ſit de ſpiritualibus perfectionibus, certum eſt quod materiales diſpoſitiones removentur omnino a Deo. Unde cum quantitas ſit diſpoſitio materiæ, ſi termini numerales non ſignificant niſi quod eſt in genere quantitatis, neceſſe eſt quod de Deo non dicantur niſi ad removendum quæ ſignificant, ſicut Magiſter poſuit (loc. cit.) Nec ſequitur ex eius poſitione circulus, dum unitas removet multitudinem, multitudo unitatem: quia removetur a Deo unitas, & multitudo, quæ ſunt in genere quantitatis, quorum neutrum de Deo dicitur. Et ſic unitas dicta de Deo, quæ removet multitudinem, non removetur; ſed alia unitas, quæ de Deo dici non poteſt.

Quidam vero non intelligentes quod nomina affirmativa ad removendum poſſint in prædicationem divinam induci, nec iterum ponentes unum, & multa, niſi quod eſt in genere quantitatis diſcretæ, quam in Deo ponere non audebant, dixerunt, quod termini numerales non prædicantur de Deo quaſi dictiones ſignificantes aliquam rem conceptam, ſed quaſi dictiones officiales,

exer-

exercentes aliquid in divinis, ſcilicet diſtinctionem ad modum ſyncategorematicæ diſtinctionis. Quod quidem fatuum apparet, cum nihil tale ex horum terminorum ſignificatione poſſit haberi.

Et ideo alii dixerunt, quod prædicti termini aliquid poſitive ponunt in Deo, licet ſupponant, quod unum, & multa ſunt ſolum in genere quantitatis: dicunt enim, quod non eſt inconveniens aliquam ſpeciem quantitatis Deo attribui, licet genus removeatur a Deo; ſicut & aliquæ ſpecies qualitatis, ut ſapientia, & iuſtitia, dicuntur de Deo poſitive, licet in Deo qualitas eſſe non poſſit. Sed illud non eſt ſimile, ut in obiiciendo eſt tactum: nam omnes ſpecies quantitatis ex ratione ſuæ ſpeciei habent imperfectionem, non autem omnes ſpecies qualitatis. Et præterea quantitas proprie eſt diſpoſitio materiæ: unde omnes ſpecies quantitatis ſunt mathematica quædam, quæ ſecundum eſſe non poſſunt a materia ſenſibili ſeparari, niſi tempus, & locus, quæ ſunt naturalia, & magis materiæ ſenſibili annexa. Unde patet quod nulla ſpecies quantitatis poteſt in rebus ſpiritualibus convenire, niſi ſecundum metaphoram. Qualitas autem ſequitur formam: unde quædam qualitates ſunt omnino immateriales, quæ attribui poſſunt rebus ſpiritualibus.

Hæ igitur opiniones proceſſerunt, ſuppoſito quod idem ſit unum quod convertitur cum ente, & quod eſt principium numeri, & quod non ſit aliqua multitudo niſi numerus, qui eſt ſpecies quantitatis: quod quidem patet eſſe falſum. Nam cum diviſio multitudinem cauſet, indiviſio vero unitatem, oportet ſecundum rationem diviſionis de uno, & multo iudicium ſumi. Eſt autem quædam diviſio quæ omnino genus quantitatis excedit, quæ ſcilicet eſt per aliquam oppoſitionem formalem, quæ nullam quantitatem concernit. Unde oportet quod multitudo hanc diviſionem conſequens, & unum quod hanc diviſionem privat, ſint maioris communitatis, & ambitus quam genus quantitatis. Eſt autem & alia diviſio ſecundum quantitatem, quæ genus quantitatis non tranſcendit. Unde, & multitudo conſequens hanc diviſionem, & unitas eam privans ſunt in genere quantitatis. Quod quidem unum, aliquid accidentale addit ſupra id de quo dicitur, quod habet rationem menſuræ: alias numerus ex unitate conſtitutus, non eſſet aliquod accidens, nec alicuius generis ſpecies. Unum vero quod convertitur cum ente, non addit ſupra ens niſi negationem diviſionis, non quod ſignificet ipſam indiviſionem tantum, ſed ſubſtantiam eius cum ipſa: eſt enim unum idem quod ens indiviſum. Et ſimiliter multitudo correſpondens uni nihil addit ſupra res multas niſi diſtinctionem, quæ in hoc attenditur quod una earum non eſt alia: quod quidem non habent ex aliquo ſuperaddito, ſed ex propriis formis. Patet ergo quod unum quod convertitur cum ente, ponit quidem ipſum ens, ſed nihil ſuperaddit niſi negationem diviſionis. Multitudo autem ei correſpondens addit ſupra res, quæ dicuntur multæ, quod unaquæque earum ſit una, & quod una earum non ſit altera, in quo conſiſtit ratio diſtinctionis. Et ſic cum unum addat ſupra ens unam negationem, ſecundum quod aliquid eſt indiviſum in ſe; multitudo addit duas negationes, prout ſcilicet aliquid eſt in ſe indiviſum, & prout eſt ab alio diviſum. Quod quidem dividi eſt unum eorum non eſſe alterum.

Dico ergo, quod in divinis non prædicantur unum, & multa quæ pertinent ad genus quantitatis, ſed unum quod convertitur cum ente, & multitudo ei correſpondens. Unde unum, & multa ponunt quidem in divinis ea de quibus dicuntur; ſed non ſuperaddunt niſi diſtinctionem, & indiſtinctionem, quod eſt ſuperaddere negationes, ut ſupra expoſitum eſt. Unde concedimus, quod quantum ad id quod ſuperaddunt eis de quibus prædicantur, remotive in Deo accipiuntur; inquantum autem includunt in ſua ſignificatione ea de quibus dicuntur, poſitive accipiuntur. Unde ad utraſque rationes reſpondendum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod qui dicit tres perſonas, aliquid in Deo dicit, ſcilicet diſtinctionem perſonarum, quam qui negat, hæreticus eſt. Iſta autem diſtinctio non addit aliquid ſupra perſonas diſtinctas.

Ad ſecundum dicendum, quod licet in remotione quorumdam a Deo, ſit cointelligenda prædicatio eorumdem de Deo per eminentiam, & per cauſam; tamen quædam ſolummodo negantur de Deo, & nullo modo prædicantur; ſicut cum dicitur: Deus non eſt corpus. Et hoc modo poſſet dici ſecundum opinionem Magiſtri, quod omnino negatur a Deo quantitas numeralis; & ſimiliter ſecundum id quod ponimus, omnino negatur ab eo eſſentiæ diviſio, cum dicitur: Eſſentia divina eſt una.

Ad tertium dicendum, quod in rebus creatis termini numerales non ponunt aliquid

Digitized by Google

quid ſuperadditum rebus de quibus dicuntur, niſi prout ſignificant id quod eſt in genere quantitatis diſeretæ; ſecundum quem modum non prædicantur de Deo: & hoc pertinet ad perfectionem ipſius.

Ad quartum dicendum, quod unitas, & multitudo, quæ ſignificantur per terminos numerales dictos de Deo, non ſunt ſolum in intellectu noſtro, ſed ſunt in Deo ſecundum rem; non tamen propter hoc ſignificatur aliquid poſitive præter intellectum eorum quibus iſta attribuuntur.

Ad quintum dicendum, quod bonum quod eſt in genere qualitatis, non eſt bonum quod convertitur cum ente, quod nullam rem ſupra ens addit; bonum autem quod eſt in genere qualitatis, addit aliquam qualitatem, qua homo dicitur bonus: & ſimile eſt de uno, ſicut ex dictis patet; ſed in hoc differt quod bonum utroque modo acceptum poteſt venire in divinam prædicationem, non autem unum: non enim eſt eadem ratio de quantitate, & qualitate, ſicut ex dictis patet.

Ad ſextum dicendum, quod inter iſta quatuor prima maxime primum eſt ens: & ideo oportet quod poſitive prædicetur: negatio enim, vel privatio non poteſt eſſe primum quod intellectu concipitur; cum ſemper quod negatur, vel privatur, ſit de intellectu negationis, vel privationis. Oportet autem quod alia tria ſuper ens addant aliquid quod ens non contrahat: ſi enim contraherent ens, iam non eſſent prima. Hoc autem eſſe non poteſt, niſi addant aliquid ſecundum rationem tantum: hoc autem eſt vel negatio, quam addit unum, ut dictum eſt, vel relatio, vel aliquid quod natum ſit referri univerſaliter ad ens: & hoc eſt vel intellectus, ad quem importat relationem verum; aut appetitus, ad quem importat relationem bonum: nam bonum eſt quod omnia appetunt, ut dicitur in I. Ethic. (in princ.)

Ad ſeptimum dicendum, quod ſecundum Philoſophum in X. Metaph. (com. xx. & xxi.) multum dicitur dupliciter: uno modo abſolute, & ſic dicitur per oppoſitum ad unum; alio modo dicitur comparative, prout importat exceſſum quemdam reſpectu minoris numeri, & ſic multum opponitur pauco. Similiter autem & magnum poteſt dupliciter dici: uno modo abſolute, prout importat quantitatem continuam, quæ dicitur magnitudo; alio modo comparative, prout importat exceſſum reſpectu minoris quantitatis. Primo ergo modo magnum non prædicatur de Deo; ſed ſecundo, ut importetur eius eminentia ſuper omnem creaturam.

Ad octavum dicendum, quod unum quod pertinet ad veſtigium Dei in creaturis, eſt unum quod convertitur cum ente; quod quidem ponit aliquid, inquantum ponit ipſum ens, cui ſolam negationem ſuperaddit, ut dictum eſt.

Ad nonum dicendum, quod unum oppoſitorum non excludit aliud, niſi ab eo de quo prædicatur. Non enim ſequitur, ſi Sortes eſt albus, quod nihil ſit nigrum; ſed quod ipſe non eſt niger. Sic ergo ſequitur quod ſi Patris perſona eſt una, Patris perſonæ non ſunt plures; non autem ſequitur quod non ſint plures perſonæ in divinis.

Ad decimum dicendum, quod unum non conſtituit multitudinem ex parte privationis, ſed ex parte illa qua ponit ens.

Ad undecimum dicendum, quod ſicut dicitur in V. Metaph. (text. xxvii.) privatio tribus modis dicitur. Uno modo proprie, quando removetur ab aliquo quod natum eſt habere, & in quo tempore natum eſt habere; ſicut carere viſu eſt privatio viſus in homine. Alio modo (*a*) communiter, quando removetur ab aliquo quod ipſum quidem non eſt natum habere, ſed genus eius; ſicut ſi non habere viſum dicatur eſſe privatio viſus in talpa. Tertio modo communiſſime, quando removetur ab aliquo id quod a quocumque alio natum eſt haberi, non tamen ab ipſo, nec ab alio ſui generis; ſicut ſi non habere viſum, dicatur eſſe privatio viſus in planta. Et hæc privatio medium eſt inter privationem veram, & ſimplicem negationem, habens commune aliquid cum utroque: cum privatione quidem vera, in hoc quod eſt negatio in aliquo ſubiecto, unde non competit ſimpliciter non enti; cum negatione vero ſimplici, in hoc quod non requirit aptitudinem in ſubiecto. Per hunc autem modum unum privative dicitur, & poteſt ſimili modo prædicari in divinis, ſicut & alia quæ ſimili modo prædicantur in divinis, ut inviſibilis, & immenſus, & huiuſmodi.

Ad duodecimum adicendum, quod termini numerales nona ddunt aliquid in divinis ſupra id de quo prædicantur: & ideo quando prædicantur de eſſentialibus, ſignificant eſſentiam; quando vero de perſonalibus, ſignificant relationem.

Ad

(a) *Al.* communis, *Item* conveniens.

Ad decimumtertium dicendum, quod unum, & ens convertuntur ſecundum ſuppoſita; ſed tamen unum addit ſecundum rationem privationem diviſionis: & propter hoc non ſunt ſynonyma, quia ſynonima ſunt quæ ſignificant idem ſecundum rationem eamdem.

Ad decimumquartum dicendum, quod unum poteſt conſiderari dupliciter. Uno modo quantum ad illud quod ponit, & ſic conſtituit multitudinem; alio modo quantum ad negationem quam ſuperaddit, & ſic opponitur unum multitudini privative.

Ad decimumquintum dicendum, quod ſecundum Philoſophum in X. Metaph. (com. vi.) multitudo eſt prior uno ſecundum ſenſum, ſicut totum partibus, & compoſitum ſimplici; ſed unum eſt prius multitudine naturaliter, & ſecundum rationem. Hoc autem non videtur ſufficere ad hoc quod unum opponatur multitudini privative. Nam privatio eſt poſterior ſecundum rationem, cum in intellectu privationis ſit eius oppoſitum, per quod definitur: niſi forte hoc referatur ſolum ad nominis rationem, prout hoc nomen *unum* ſignificat privative, nomen vero multitudinis poſitive: nomina enim imponuntur a nobis ſecundum quod cognoſcimus res. Unde ad hoc quod aliquid ſignificetur per nomen ut privatio, ſufficit qualitercumque ſit poſterius in noſtra cognitione; quamvis hoc non ſufficiat ad hoc quod res ipſa ſit privativa, niſi ſit poſterius ſecundum rationem. Et ideo poteſt melius dici, quod diviſio eſt cauſa multitudinis, & eſt prior ſecundum intellectum quam multitudo; unum autem dicitur privative reſpectu diviſionis, cum ſit ens indiviſum, non autem reſpectu multitudinis. Unde diviſio eſt prior ſecundum rationem quam unum; ſed multitudo poſterius: quod ſic patet. Primum enim quod in intellectum cadit, eſt ens; ſecundum vero eſt negatio entis; ex his autem duobus ſequitur tertio intellectus diviſionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, & intelligitur non eſſe hoc ens, ſequitur in intellectu quod ſit diviſum ab eo) quarto autem ſequitur in intellectu ratio unius, prout ſcilicet intelligitur hoc ens non eſſe in ſe diviſum; quinto autem ſequitur intellectus multitudinis, prout ſcilicet hoc ens intelligitur diviſum ab alio, & utrumque ipſorum eſſe in ſe unum. Quantumcumque enim aliqua intelligantur diviſa, non intelligetur multitudo, niſi quodlibet diviſorum intelligatur eſſe unum. Et ſic etiam patet quod non erit circulus in definitione unius, & multitudinis.

Unde patet reſponſio ad decimum ſextum.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod unum quod eſt principium numeri, comparatur ad multitudinem ut menſura ad menſuratum: quod quidem unum poſitive aliquid ſupra ſubſtantiam addit, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad ea quæ in oppoſitum obiiciuntur, ſecundum præmiſſa, facile eſt reſpondere conſiderantibus ſecundum quid veritatem concludant. Unum tamen quod in illis obiectionibus tangebatur, conſiderandum eſt, quod huiuſmodi prima, ſcilicet eſſentia, unitas, veritas, & bonitas, denominant ſe ipſa ea ratione, quia unum, verum, & bonum conſequuntur ad ens. Cum autem ens ſit primum quod in intellectu concipitur, oportet quod quidquid in intellectum cadit, intelligatur ut ens, & per conſequens ut unum, verum, & bonum. Unde cum intellectus apprehendat eſſentiam, unitatem, veritatem, & bonitatem in abſtracto, oportet quod de quolibet eorum prædicetur ens, & alia tria concreta. Et inde eſt quod iſta denominant ſeipſa, non autem alia, quæ non convertuntur cum ente.

ARTICULUS VIII.

Utrum in Deo ſit aliqua diverſitas.

Octavo quæritur, utrum in Deo ſit aliqua diverſitas. Et videtur quod ſic. Quia ſecundum Philoſophum in V. Metaph. (com. xx.) unum in ſubſtantia facit idem, multitudo autem in ſubſtantia facit diverſum. In divinis autem eſt multitudo ſecundum ſubſtantiam: dicit enim Hilarius in Lib. de Synodis, quod Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus ſunt per ſubſtantiam tria, per conſonantiam vero unum. Ergo in divinis eſt diverſitas.

2. Præterea. Secundum Philoſophum in X. Metaph. (com. xxiv. & xxv.) diverſum dicitur abſolute, differens vero relative: unde omne differens eſt diverſum, non autem omne diverſum eſt differens. Sed in divinis conceditur eſſe differentia: dicit enim Damaſcenus (Lib. III. Fid. orth.) *Differentiam perſonarum in tribus proprietatibus, ideſt paternali, & filiali, & proceſſibili recognoſcimus*. Ergo in divinis eſt diverſitas.

3. Præ-

3. Præterea. Differentia accidentalis facit alterum ſolum; differentia vero ſubſtantialis facit aliud, ideſt diverſum. Cum ergo in divinis ſit differentia, & non poſſit ibi eſſe accidentalis differentia, & per conſequens oportet quod ſit differentia ſubſtantialis; oportet quod ſit ibi diverſitas.

4. Præterea. Multitudo cauſatur ex diviſione, ſicut iam dictum eſt (art. præc. ad xv. arg.) Ubi autem eſt diviſio, ſequitur diverſitas. Ergo in divinis cum ſit multitudo, erit ibi diverſitas.

5. Præterea. Idem, & diverſum ſufficienter dividunt ens. Sed Pater non eſt idem Filio: non enim conceditur quod Pater generando Filium, generet ſe Deum. Ergo Filius eſt diverſus a Patre.

Sed contra eſt quod Hilarius dicit in VII. de Trin. (non longe a fin.) *Nihil in divinis novum, nihil diverſum, nihil alienum, nihil ſeparabile*.

Præterea. Ambroſius dicit in Lib. de Trinit. *Pater, & Filius divinitate unum ſunt; nec eſt ibi ſubſtantiæ differentia, nec ulla diverſitas.*

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dicit Hieronymus, ex verbis inordinate prolatis incurritur hæreſis. Et ideo ſic loquendum eſt de divinis ut nulla errori occaſio præbeatur. Fuerunt autem circa divina duo errores, præcipue cavendi ab illis qui de unitate, & trinitate in divinis loquuntur: ſcilicet error Arii, qui unitatem eſſentiæ negavit, ponens aliam eſſentiam eſſe Patris, & aliam Filii. Alius error eſt Sabellii, qui negavit pluralitatem perſonarum, dicens, eumdem eſſe Patrem qui eſt Filius. Ad evitandum ergo errorem Arii ſunt nobis quatuor cavenda in fidei confeſſione. Primo diverſitas, per quam tollitur unitas eſſentiæ, quam confitemur dicendo eſſe unum Deum; ſecundo diviſio, quæ obviat divinæ ſimplicitati; tertio diſparitas, quæ repugnat æqualitati divinarum perſonarum; quarto ut non confiteamur Filium eſſe alienum a Patre, per quod tollitur ſimilitudo. Similiter contra errorem Sabellii ſunt quatuor cavenda. Primo ſingularitas, per quam tollitur naturæ divinæ communicabilitas; ſecundo nomen unici, per quod tollitur realis diſtinctio perſonarum; tertio confuſio, per quam tollitur ordo qui eſt in divinis perſonis; quarto ſolitudo, per quam tollitur conſociatio divinarum perſonarum. Confitemur autem contra diverſitatem, unitatem eſſentiæ; contra diviſionem, ſimplicitatem; contra diſparitatem, æqualitatem; contra alienum, ſimilitudinem; contra ſingularitatem perſonarum, pluralitatem; contra unicum, diſtinctionem; contra confuſionem, diſcretionem; contra ſolitarium, conſonantiam & connexionem amoris.

Ad primum ergo dicendum, quod ſubſtantia accipitur ibi pro hypoſtaſi, non pro eſſentia, cuius multitudo faceret diverſitatem.

Ad ſecundum dicendum, quod licet a quibuſdam doctoribus Eccleſiæ inveniatur nomen differentiæ circa divina, non tamen eſt communiter utendum, nec ampliandum: quia differentia importat diſtinctionem aliquam ſecundum formam, quæ non poteſt eſſe in divinis, cum forma Dei ſit divina natura, ut Auguſtinus dicit. Sed exponenda eſt differentia, ut ponatur pro diſtinctione, quæ minimum diſtinctionis importat; cum etiam ſecundum relationes, vel ſecundum ſolam rationem aliqua diſtingui dicantur. Sic etiam exponendum eſt, ſi inveniatur diverſitas in divinis; utpote ſi dicatur, quod diverſa eſt perſona Patris a perſona Filii, accipiendum eſt diverſum pro diſtincto. Magis tamen cavendum eſt nomen diverſitatis in divinis quam differentiæ: quia diverſitas magis pertinet ad eſſentialem diviſionem: nam qualiſcumque formarum multitudo facit differentiam; diverſitas autem fit ſolum per formas ſubſtantiales.

Ad tertium dicendum, quod licet in divinis non ſit accidens, eſt tamen ibi relatio, cuius oppoſitio diſtinctionem facit in divinis, non autem diverſitatem.

Ad quartum dicendum, quod licet in divinis non ſit proprie loquendo diviſio, eſt tamen ibi diſtinctio per relationes, quæ ſufficit ad numerum perſonarum.

Ad quintum dicendum, quod Filius eſt idem Deus cum Patre; non tamen poteſt dici quod Pater ſe Deum genuerit, Filium generando, quia ly *ſe*, cum ſit reciprocum, refert idem ſuppoſitum: Pater autem, & Filius ſunt duo ſuppoſita in divinis.

ARTICULUS IX.

Utrum in divinis ſint tres perſonæ tantum, an plures, vel pauciores.

I. P. quæſt. XXXI. *art.* 1.

NOno quæritur, utrum in divinis ſint tres perſonæ tantum, an plures, vel pauciores Et videtur quod plures. Dicit enim Auguſtinus in Lib. contra Maximinum (III. (cap. XI. circa fio.) *Filius non genuit creatorem: neque enim non potuit, ſed non oportuit*. In divinis autem non differt eſſe, & poſſe: quia nec in aliquibus ſempiternis ſecundum Philoſophum in III. Phyſ. (com. XXXII.) Ergo Filius genuit alium Filium; & ſic ſunt duo filii in divinis, & per conſequens plures perſonæ quam tres.

2. Sed diceretur, quod hoc quod dicit, *Neque enim non potuit*, exponendum eſt: id eſt, non ex impotentia fuit. Sed contra. Unicuique ſuppoſito alicuius naturæ convenit actus naturæ illius, niſi propter eius impotentiam. Generatio autem eſt actus ad perfectionem naturæ divinæ pertinens; alioquin non conveniret Patri, in quo non eſt niſi quod perfectionis eſt. Si ergo Filius non generat alium filium, hoc erit ex impotentia eius.

3. Præterea. Si Filius non poteſt generare, poteſt autem generari; habet ergo potentiam ut generetur, non potentiam ut generet. Aliud autem eſt generare, & aliud generari. Cum ergo potentiæ diſtinguantur penes obiecta, non erit eadem potentia Patris, & Filii; quod eſt hæreticum.

4. Præterea. Actio, & paſſio in his quæ agunt, & patiuntur, reducuntur ad diverſa principia: nam agit aliquid per rationem formæ in rebus creatis, patitur vero ratione materiæ. Generare autem, & generari ſignificantur per modum actionis, & paſſionis. Ergo oportet quod ad diverſa principia referantur; & ſic non poteſt eſſe una potentia qua Pater generat, & qua Filius generatur.

5. Sed diceretur, quod eſt eadem potentia, inquantum utraque radicatur in eſſentia divina, quæ una eſt Patris, & Filii. Sed contra. Potentia caleſaciendi, & deſiccandi radicantur in uno ſubiecto, ſcilicet igne; nec tamen eſt una & eadem potentia: alia enim qualitas eſt calor, qui eſt principium caleſaciendi, & alia ſiccitas, quæ eſt principium deſiccandi. Ergo unitas divinæ eſſentiæ non ſufficit ad hoc quod ſit eadem potentia qua Pater generat, & Filius generatur.

6. Præterea. Omnis ſapiens, & intelligens ex ſua ſapientia aliquam conceptionem habet. Sed Filius eſt ſapiens, & intelligens, ſicut & Pater. Ergo habet aliquam conceptionem. Conceptio autem Patris eſt verbum, quod eſt Filius. Ergo Filius etiam habet alium filium.

7. Sed diceretur, quod verbum dicitur in divinis non ſolum perſonaliter, ſed eſſentialiter; & ſic verbum eſſentialiter dictum poteſt eſſe conceptio Filii. Sed contra. Verbum dicit ſpeciem conceptam ordinatam ad manifeſtationem, & ita importat originem. Quæ autem important originem in divinis, dicuntur perſonaliter, & non eſſentialiter. Ergo verbum eſſentialiter dici non poteſt.

8. Præterea. Anſelmus dicit in Monologion, quod ſicut Pater dicit ſe, ita & Filius, & Spiritus ſanctus. Idem autem eſt Patrem dicere ſe, quod generare Filium, ut ipſe ibidem dicit. Ergo Filius generat alium Filium; & ſic idem quod prius.

9. Præterea. Ex hoc probatur quod Deus generet, quia generationem aliis tribuit, ſecundum illud Iſai. ult. 9. *Si ego qui generationem ceteris tribuo, ſterilis ero? dicit Dominus*: Sicut autem pater dat generationem, ita & Filius; quia indiviſa ſunt opera trinitatis, & filius generat filium.

10. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. ad Oroſium (in dialogo LXV. quæſt. cap. VII.) quod Pater generat Filium natura. Damaſcenus etiam dicit, quod generatio eſt opus naturæ. Eadem autem eſt natura Patris, & Filii. Ergo ſicut Pater generat, ita & Filius: ſunt ergo plures filii in divinis, & ita plures perſonæ quam tres.

11. Sed dicendum, quod ea ratione non poſſunt eſſe plures filii in divinis, quia non poteſt ibi eſſe niſi una filiatio: forma enim unius ſpeciei non multiplicatur, niſi per diviſionem materiæ, quæ nulla eſt in divinis. Sed contra. Omnis differentia nata eſt facere pluralitatem. Poteſt autem eſſe differentia inter duas filiationes, non ſolum ex materia, ſed etiam ex hoc quod hæc filiatio eſt talis, illa vero talis. Ergo nihil prohibet plures filiationes ponere in divinis, licet ibi non ſit materia.

12. Præterea. Filius procedit a Patre, ſicut ſplendor a ſole, ſecundum illud Hebr. 1. 3.

1. 3. *Cum ſit ſplendor gloriæ*. Sed ſplendor etiam poteſt alium ſplendorem producere. Ergo & Filius poteſt alium filium generare; & ſic ſequitur quod in divinis ſint plures filii, & perſonæ plures tribus.

13. Præterea. Spiritus ſanctus eſt amor quo Pater diligit Filium. Sed etiam Spiritum ſanctum amat Pater. Ergo oportet quod ſit alius ſpiritus quo Pater amat Spiritum ſanctum; & ſic quatuor ſunt perſonæ in divinis.

14. Præterea. Secundum Dionyſium (cap. IV. de divin. Nomin.) bonum eſt communicativum ſui. Bonitas autem Spiritui ſancto appropriatur, ſicut potentia Patri, & ſapientia Filio. Ergo propriiſſime ad Spiritum ſanctum pertinere videtur quod naturam divinam alii perſonæ communicet; & ſic ſunt plures tribus perſonis in divinis.

15. Præterea. Secundum Philoſophum in IV. Meteororum (II. de Anima com xxxiv.) Perfectum unumquodque eſt, quando poteſt ſibi ſimile ex ſe producere. Spiritus autem ſanctus eſt perfectus Deus. Ergo poteſt aliam divinam perſonam producere: ergo &c.

16. Præterea. Filius a Patre divinam naturam non recipit perfectius quam Spiritus ſanctus. Recipit autem Filius a Patre divinam naturam non ſolum paſſive (ut ita dixerim) quaſi ab eo genitus, ſed etiam active, quia poteſt eamdem naturam alii communicare. Ergo & Spiritus ſanctus divinam naturam poteſt alii perſonæ communicare.

17. Præterea. Quod eſt perfectionis in rebus creatis, oportet Deo attribui. Communicare autem naturam, ad perfectionem in rebus creatis pertinet, licet modus communicandi aliquam imperfectionem habeat, inquantum talem communicationem conſequitur aliqua diviſio, vel aliqua tranſmutatio generantis. Ergo communicare divinam naturam eſt perfectionis in Deo; & ita Spiritui ſancto eſt attribuendum. Procedit ergo a Spiritu ſancto aliqua divina perſona; & ſic ſequitur quod in divinis ſint perſonæ plures tribus.

18. Præterea. Sicut divinitas eſt quoddam bonum in Patre, ita & paternitas. Ex eo autem quod nullius boni ſine conſortio poteſt eſſe iucunda poſſeſſio, probatur a quibuſdam quod ſunt plures habentes divinam naturam. Ergo pari ratione ſunt plures patres in divinis; & ſimiliter plures filii, & plures Spiritus ſancti; & ita perſonæ plures tribus.

19. Præterea. Filius, & Spiritus videntur diſtingui ab invicem in hoc quod Filius procedit a Patre per modum intellectus ut verbum; Spiritus ſanctus per modum voluntatis ut amor. Sunt autem plura attributa eſſentialia quam voluntas, & intellectus, ut bonitas, potentia, & huiuſmodi. Ergo plures perſonæ procedunt a Patre quam Filius, & Spiritus ſanctus.

20. Præterea. Proceſſio naturæ plus videtur differre a proceſſione intellectus quam proceſſio voluntatis. In rebus autem creatis proceſſionem intellectus ſemper concomitatur proceſſio voluntatis: quia quæcumque aliquid intelligunt, etiam aliquid volunt: proceſſionem autem naturæ non ſemper concomitatur proceſſio intellectus, quia non in omnibus quæ naturaliter generant, intellectus invenitur. Si ergo perſona quæ procedit per modum voluntatis ut amor, eſt alia in divinis a perſona quæ procedit per modum intellectus ut verbum, etiam erit perſona quæ procedit per modum intellectus ut verbum, alia a perſona quæ procedit per modum naturæ ut filius. Sunt ergo tres perſonæ procedentes in divinis, & una non procedens; & ſic ſunt quatuor perſonæ.

21. Præterea. Perſonæ multiplicantur in divinis propter relationes, quæ ſubſiſtunt. Ponuntur autem in divinis quinque relativæ notiones, ſcilicet paternitas, filiatio, proceſſio, innaſcibilitas, & communis ſpiratio. Sunt ergo quinque perſonæ in divinis.

22. Præterea. Relationes quæ ab æterno de Deo dicuntur, non ſunt in creaturis, ſed in Deo. Quidquid autem eſt in Deo, eſt ſubſiſtens, cum in Deo non ſit aliquid accidens. Omnes ergo relationes quæ ab æterno Deo conveniunt, ſunt ſubſiſtentes, & per conſequens ſunt perſonæ. Tales autem ſunt infinitæ: nam ideæ rerum creatarum ab æterno ſunt in Deo, quæ non diſtinguuntur ab invicem niſi per reſpectus ad creaturas. Sunt ergo infinitæ perſonæ in divinis.

1. Sed contra. Videtur quod ſint pauciores tribus. In una enim natura non eſt niſi unus modus communicationis illius naturæ: unde ſecundum Commentatorem in VIII. Phyſ. animalia quæ generantur ex ſemine, non ſunt unius ſpeciei cum animalibus ex putrefactione generatis. Divina autem natura eſt maxime una. Ergo non poteſt communicari niſi uno modo. Sic ergo non poſ-

poſſunt eſſe niſi duæ perſonæ, una divinitatem communicans per aliquem modum, & perſona per illum modum divinitatem recipiens.

2. Præterea. Hilarius in Lib. de Synodis (a med.) oſtendit Filium naturaliter a Patre procedere, quia talis exiſtit qualis Deus eſt; creaturas vero a Deo procedere voluntarie, quia tales ſunt quales eas voluit Deus eſſe, non qualis eſt Deus. Sed Spiritus ſanctus, ſicut & Filius, talis eſt qualis eſt Deus Pater. Ergo Spiritus ſanctus procedit naturaliter a Patre, ſicut & Filius. Non ergo eſt diſtinctio inter Spiritum ſanctum & Filium, ex eo quod Filius procedit per modum naturæ, non autem Spiritus ſanctus.

3. Præterea. Natura voluntatis, & intellectus non differunt in Deo niſi ſecundum rationem tantum. Ergo proceſſio per modum naturæ, & intellectus, & voluntatis non differunt in Deo niſi ratione tantum. Si ergo per hoc diſtinguuntur Filius, & Spiritus ſanctus, quod unus procedit per modum naturæ, vel intellectus, & alius per modum voluntatis; non erunt diſtincti niſi ſecundum rationem. Ergo non erunt duæ perſonæ, cum pluralitas perſonarum, rerum pluralitatem importet.

4. Præterea. Perſonæ in divinis diſtinguuntur ſolum ſecundum relationes originis. Ad deſignandam autem originem ſufficiunt duæ relationes, ſcilicet a quo alius, & qui ab alio. Ergo in divinis non ſunt niſi duæ perſonæ.

5. Præterea. Omnis relatio exigit duo extrema. Sicut ergo in divinis perſonæ non diſtinguuntur niſi ſecundum relationem; ita oportet quod ſint in divinis vel duæ relationes, & ſic erunt quatuor perſonæ; vel una relatio tantum, & ſic erunt ſolum duæ perſonæ.

Sed contra. Videtur quod ſint tantum tres perſonæ in divinis per hoc quod dicitur I. Ioan. v. 7. *Tres ſunt qui teſtimonium dant in cælo*. Interrogantibus autem quid tres, reſpondit Eccleſia, quod tres perſonæ, ut dicit Auguſtinus VII. de Trinit. (cap. IV.) Ergo in divinis ſunt tres perſonæ.

Præterea. Ad perfectionem divinæ bonitatis, felicitatis & gloriæ requiritur quod ſit in Deo vera, & perfecta caritas: nihil enim eſt caritate melius, nihil caritate perfectius, ut dicit Richardus in III. de Trin. (cap. II. circa princ.) Felicitas autem abſque iucunditate non eſt, quæ maxime per caritatem habetur. Ut enim in eodem Libro (cap. v.) dicitur, *nihil caritate dulcius, nihil caritate iucundius, caritatis deliciis rationalis vita nil dulcius experitur, nulla delectatione delectabilius fruitur*. Perfectio etiam gloriæ in quadam magnificentia perfectæ communicationis conſiſtit, quam caritas facit. Vera autem & perfecta caritas requirit in divinis ternarium numerum perſonarum. Amor enim quo aliquis ſe tantum diligit, eſt amor privatus, & non caritas vera. Alium autem ſumme Deus diligere non poteſt qui non ſit ſumme diligibilis; nec ſumme diligibilis eſt, niſi ſit ſumme bonus. Unde patet quod vera caritas in Deo ſumma eſſe non poteſt, ſi ſit ibi tantum una perſona; nec etiam perfecta, ſi ſint duæ tantum: quia ad perfectionem caritatis requiritur quod amans velit id quod ab eo amatur, etiam æque ab alio diligi. Indicium namque magnæ infirmitatis eſt non poſſe pati conſortium amoris; poſſe vero pati, ſignum magnæ perfectionis. *Magis gratanter ſuſcipere, maximo eſt deſiderio requirere*, ut dicit Richardus in eodem Lib. Oportet ergo, ſi ſit in Deo perfectio bonitatis, felicitatis & gloriæ, quod ſit in divinis ternarius perſonarum numerus.

Præterea. Cum bonum ſit communicativum ſui, perfectio divinæ bonitatis requirit quod Deus ſumme ſua communicet. Si autem eſſet tantum una perſona in divinis, non ſumme communicaret ſuam bonitatem, creaturis enim non ſumme communicat; ſi vero eſſent ſolum duæ perſonæ, non communicarentur perfecte delitiæ mutuæ caritatis. Oportet ergo eſſe ſecundam perſonam, cui perfecte communicetur divina bonitas, & tertiam cui perfecte communicentur divinæ caritatis deliciæ.

Præterea. Ad amorem tria requiruntur, ſcilicet amans, id quod amatur, & ipſe amor; ut Auguſtinus dicit in VIII. de Trin. (Lib. IX. cap. I. in fine, & cap. II.) Duo (a) autem mutuo ſe amantes, ſunt Pater, & Filius; amor autem qui eſt eorum nexus, eſt Spiritus ſanctus. Sunt ergo tres perſonæ in divinis.

Præterea. Sicut Richardus dicit in V. de Trinit. (cap. VI. paulo a princ.) in rebus humanis videbis quod perſona de perſonis procedit tribus modis: quandoque immediate tantum, ſicut Eva de Adam; quandoque mediate tantum, ſicut Enoch de Adam; quandoque immediate, & mediate ſimul, ſicut Seth de Adam: immediate inquantum eius filius fuit, mediate vero inquan-

(a) *Al.* tantum.

quantum fuit filius Evæ, quæ ab Adam proceſſit. In divinis autem non poteſt procedere perſona de perſona mediate tantum, quia non eſſet ibi ſumma germanitas. Relinquitur ergo quod in divinis ſit una perſona quæ non procedit ab alia, ſcilicet perſona Patris, a qua procedunt aliæ perſonæ: una immediate tantum, ſcilicet Filius; alia mediate ſimul, & immediate, ſcilicet Spiritus ſanctus, qui ex Patre, Filioque procedit. Ergo eſt perſonarum ternarius in divinis.

Præterea. Inter dare plenitudinem divinitatis, & non accipere, & accipere, & non dare, medium eſt dare, & accipere. Dare autem plenitudinem divinitatis, & non accipere, pertinet ad perſonam Patris; accipere vero, & non dare, pertinet ad perſonam Spiritus ſancti. Oportet ergo eſſe tertiam perſonam, quæ plenitudinem divinitatis & det, & accipiat; & hæc eſt perſona Filii. Sunt ergo tres perſonæ in divinis.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum poſitionem hæreticorum nullo modo poteſt poni certus perſonarum numerus in divinis. Intellexit enim Arius perſonarum trinitatem hoc modo, quod Filius & Spiritus ſanctus eſſent quædam creaturæ: quod etiam Macedonius de Spiritu ſancto ſenſit. Proceſſio autem creaturarum a Deo non de neceſſitate certo numero terminatur, cum divina virtus ex ſua infinitate hoc habeat quod omnem creaturæ modum, ſpeciem, & numerum excedat. Unde ſi Deus Pater omnipotens creavit duas excellentiſſimas creaturas, quas Arius dicit Filium, & Spiritum ſanctum, non eſt remotum quin alias æquales, vel etiam maiores creare poterit. Sabellius autem poſuit quod Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus non diſtinguuntur niſi nomine, & ratione: quæ etiam patet in infinitum poſſe multiplicari, ſecundum quod ratio noſtra infinitis modis de Deo cogitare poteſt ex variis effectibus, & eum diverſimode nominare. Sola autem catholica fides, quæ ponit unitatem divinæ naturæ in perſonis realiter diſtinctis, ternarii numeri poteſt rationem in divinis aſſignare. Impoſſibile enim eſt quod una natura ſimplex ſit niſi in uno ſicut in principio. Unde Hilarius dicit in Lib. de Synodis (a med.) quod qui confitetur in divinis duos innaſcibiles, confitetur duos deos: unum enim Deum prædicari natura unius innaſcibilis Dei exigit. Unde & quidam Philoſophi dixerunt, quod in rebus quæ ſunt ſine materia, non poteſt eſſe pluralitas niſi ſecundum originem. Una enim natura poteſt in pluribus eſſe ex æquo propter materiæ diviſionem, quæ in Deo locum non habet. Unde impoſſibile eſt ponere in divinis niſi unam perſonam innaſcibilem quæ ab alio non procedat. Si autem ab eo aliæ perſonæ procedant, oportet quod hoc ſit per aliquam actionem. Non autem per actionem tranſeuntem in id quod eſt extra agentem, ſicut calefacere, vel ſecare ſunt actiones ignis, & ferræ, & creatio ipſius Dei: quia ſic perſonæ procedentes eſſent extra naturam divinam. Relinquitur ergo quod proceſſio perſonarum in unam naturam divinam non ſit niſi ſecundum operationes quæ non tranſeunt extra, ſed manent in operante. Hæ autem in natura intellectuali ſunt ſolum duæ, ſcilicet intelligere, & velle. Secundum autem utramque earum invenitur aliquid procedens, cum hæ operationes perficiuntur. Ipſum enim intelligere non perficitur, niſi aliquid in mente intelligentis concipiatur, quod dicitur verbum: non enim dicimur intelligere, ſed cogitare ad intelligendum antequam conceptio aliqua in mente noſtra ſtabiliatur. Similiter etiam ipſum velle perficitur in amore ab amante per voluntatem procedente, cum amor nihil ſit aliud quam ſtabilimentum voluntatis in bono volito. Verbum autem, & amor in creatura quidem non ſunt perſonæ ſubſiſtentes in natura intelligente, & volente. Intelligere enim, & velle creaturæ non eſt eſſe eius. Unde verbum, & amor ſunt quædam ſupervenientia creaturæ intelligenti, & volenti, ſicut accidentia quædam. Cum autem in Deo idem ſit eſſe, intelligere, & velle, neceſſarium eſt quod verbum, & amor in Deo non accidant, ſed ſubſiſtant in natura divina. Non autem eſt in Deo niſi unum ſimplex intelligere, & unum ſimplex velle: quia intelligendo eſſentiam ſuam, intelligit omnia, & volendo bonitatem ſuam, vult omnia quæ vult. Non eſt ergo niſi unum verbum, & unus amor in divinis. Ordo autem intelligendi, & volendi aliter ſe habet in Deo, & nobis. Nos enim cognitionem intellectivam a rebus exterioribus accipimus; per voluntatem vero noſtram in aliquid exterius tendimus tamquam in finem. Et ideo intelligere noſtrum, eſt ſecundum motum a rebus in animam, velle vero ſecundum motum ab anima ad res. Deus autem non accipit ſcientiam a rebus, ſed per ſcientiam ſuam cauſat res; nec per voluntatem ſuam tendit in aliquid exterius

ſicut

Digitized by Google

ſicut in finem, ſed omnia exteriora ordinat in ſe ſicut in finem. Eſt ergo tam in nobis, quam in Deo circulatio quædam in operibus intellectus, & voluntatis: nam voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi: ſed in nobis concluditur circulus ad id quod eſt extra, dum bonum exterius movet intellectum noſtrum, & intellectus movet voluntatem, & voluntas tendit per appetitum, & amorem in exterius bonum; ſed in Deo iſte circulus clauditur in ſeipſo. Nam Deus intelligendo ſe, concipit verbum ſuum, quod eſt etiam ratio omnium intellectorum per ipſum, propter hoc quod omnia intelligit intelligendo ſeipſum, & ex hoc verbo procedit in amorem omnium, & ſui ipſius. Unde dixit quidam (Mercurius Triſmeg.) quod *monas monadem genuit, & in ſe ſuum reflexit ardorem*. Poſtquam vero circulus concluſus eſt, nihil ultra addi poteſt: & ideo noo poteſt ſequi tertia proceſſio in natura divina, ſed ſequitur ulterius proceſſio in exteriorem naturam. Sic ergo oportet quod in divinis ſit una tantum perſona non procedens, & duæ ſolæ perſonæ procedentes: quarum una perſona procedit ut amor, & alia ut verbum: & ſic eſt perſonarum ternarius numerus in divinis. Cuius quidem ternarii ſimilitudo in creaturis apparet tripliciter. Primo quidem ſicut effectus repræſentat cauſam; & hoc modo principium totius divinitatis, ſcilicet Pater, repræſentatus per id quod eſt primum in creatura, ſcilicet per hoc quod eſt in ſe una ſubſiſtens; verbum vero per formam cuiuslibet creaturæ, nam in his quæ ab intelligente aguntur, forma effectus a conceptione intelligentis derivatur; amor vero in ordine creaturæ. Nam ex eo quod Deus amat ſeipſum, omnia ordine quodam in ſe convartit, & ideo hæc ſimilitudo dicitur vaſtigii, quod repræſentat pedam ſicut effectus cauſam. Alio modo ſecundum eamdem rationem operationis; & ſic repræſentatur in creatura rationali tantum, quæ poteſt ſe intelligere, & amare, ſicut & Deus: & ſic verbum & amorem ſui producere: & hæc dicitur ſimilitudo naturalis imaginis: ea anim imaginem aliorum gerunt quæ ſimilem ſpeciem præferunt. Tertio modo per unitatem obiecti, inquantum creatura rationalis intelligit, & amat Deum; & hæc eſt quædam unionis conformitas, quæ in ſolis ſanctis invenitur, qui idem intelligunt, & amant quod Deus. De prima quidem ſimilitudine dicitur Iob xr. 7. *Forſitan veſtigia Dei comprehendes*. De ſecunda Geneſ. 1. 26. *Faciamus hominem ad imaginem, & ſimilitudinem noſtram:* & dicitur imago creationis. De tertia II. ad Corinth. III. 18. *Nos enim omnes revelata facie gloriam Domini ſpeculantes, in eamdem imaginem transformamur:* & hæc dicitur imago recreationis.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo dicit Auguſtinus quod non eſt dicendum, quod Filius non potuit generare, ſed non oportuit, quia non ex impotentia Filii eſt quod non generat; ut hoc quod dicit *non potuit*, ſumatur privative, & non ſimpliciter negative; per hoc autem quod dicit quod *non oportuit*, ſignificat quod ſequeretur inconveniens, ſi in divinis Filius alium filium generaret. Quod quidem inconveniens ex quatuor poteſt conſiderari. Primo quidem quia cum Filius in divinis procedat ut verbum, ſi Filius filium generaret, ſequeretur quod in Deo verbum ex verbo procederet: quod quidem eſſe non poteſt niſi in intellectu inquiſitivo, & diſcurſivo, in quo verbum ex verbo procedit, dum ex conſideratione unius veritatis in alterius veritatis conſiderationem procedit: quod nullo modo convenit perfectioni, & ſimplicitati intellectus divini, qui uno intuitu omnia ſimul videt. Secundo quia illud per quod aliquid individuatur, & incommunicabile efficitur, impoſſibile eſt pluribus eſſe commune. Id enim per quod Sortes eſt hoc aliquid, nec intelligi poteſt pluribus ineſſe. Unde ſi filiatio in divinis, pluribus conveniret, non eſſet filiatio conſtituens incommunicabilem Filii perſonam; & ita oporteret quod Filius individua perſona conſtitueretur per aliquid abſolutum; quod eſſentiæ divinæ unitati non convenit. Tertio quia nihil unum ſecundum ſpeciem exiſtens, poteſt ſecundum numerum multiplicari, niſi ratione materiæ: & hac ratione in divinis non poteſt eſſe niſi una eſſentia, quia divina eſſentia eſt immaterialis omnino. Si autem eſſent plures filii in divinis, oporteret etiam eſſe filiationes plures; & ita oporteret eas ſecundum materiam ſubiectam multiplicari; quod divinæ immaterialitati non convenit. Quarto quia Filius dicitur aliquis ex hoc quod naturaliter procedit: natura autem ad unum ſe habet determinate, niſi per accidens ex aliquo naturaliter plura proveniant propter materiæ diviſionem: & ideo ubi eſt omnino immaterialis natura, oportet ſolum filium unum eſſe.

Ad

Digitized by Google

Ad ſecundum dicendum, quod dupliciter aliquid poteſt eſſe naturæ alicuius. Uno modo ſecundum quod abſolute conſideratur; & ſic oportet ut quæ ad aliquam naturam pertinent, conveniant omnibus ſuppoſitis in natura illius: & ſic convenit naturæ divinæ eſſe omnipotentem, creatorem, & alia huiuſmodi, quæ ſunt communia tribus perſonis. Alio modo pertinet aliquid ad naturam, ſecundum quod conſideratur in aliquo uno ſuppoſito; & ſic non oportet quod id quod convenit naturæ, conveniat cuilibet ſuppoſito illius naturæ. Sicut enim natura generis habet aliquid in una ſpecie quod alteri ſpeciei non convenit; quemadmodum ad naturam ſenſitivam conſequuntur quædam in homine, non autem in animalibus brutis, ut habere excellentiſſimum tactum, & reminiſci, & alia huiuſmodi: ita etiam aliquid pertinet ad naturam ſpeciei, prout eſt in uno individuo, quod non convenit alii individuo eiuſdem ſpeciei; ſicut patet quod naturæ humanæ, prout fuit in Adam, convenit quod non ſit per generationem naturalem accepta, quod tamen in aliis individuis humanæ naturæ non invenitur: & per hunc modum poſſe generare, conſequitur naturam divinam, prout eſt in perſona Patris: quod patet ex hoc quod Pater non conſtituitur perſona incommunicabilis niſi ex ipſa paternitate, quæ competit ei ſecundum quod eſt generans: & ideo non ſequitur quod Filius, licet ſit perfectum ſuppoſitum divinæ naturæ, poſſit generare.

Ad tertium dicendum, quod licet Pater poſſit generare, non autem Filius, non tamen ſequitur quod potentiam aliquam habeat Pater quam non habet Filius. Eadem enim potentia eſt Patris, & Filii, per quam & Pater generat, & Filius generatur. Nam potentia abſolutum quiddam eſt: & ideo non diſtinguitur in divinis, ſicut nec bonitas, nec aliquid ſic dictum. Generare vero, & generari in divinis non ſignificant aliquid abſolutum, ſed ſolam relationem in divinis. Relationes autem oppoſitæ, in uno & eodem abſoluto communicant in divinis, & ipſum non dividunt; ſicut patet quod in Patre & Filio eſt una eſſentia: unde nec potentia diſtinguitur in divinis per hoc quod eſt ad generare, & generari. Non enim etiam in creaturis oportet quod per quamcumque obiectorum diſtinctionem potentia diſtinguatur, ſed per differentiam formalem obiectorum, & quæ in eodem genere accipiatur; ſicut potentia viſiva non diſtinguitur per hoc quod eſt videre hominem, & videre aſinum, quia iſta differentia non eſt ſenſibilis inquantum eſt ſenſibile: & ſimiliter in divinis abſolutum per relationem non diſtinguitur.

Ad quartum dicendum, quod in omni operatione quæ tranſit ab agente in rem exteriorem, requiritur aliud principium in agente, per quod eſt agens, & aliud principium in patiente, per quod eſt patiens: In operatione autem quæ non tranſit in rem exteriorem, ſed manet in operante, non requiritur niſi unum operationis principium; ſicut ad volendum requiritur principium ex parte volentis, per quod poſſit velle. In creaturis auem eſt generatio ſecundum operationem tranſeuntem in rem exteriorem: unde oportet quod ſit alia potentia activa in generante, & alia paſſiva in generato. Sed generatio divina attenditur ſecundum operationem, non quidem in aliquid exterius tranſeuntem, ſed interius manentem, ideſt ſecundum conceptionem verbi. Unde non oportet quod alia ſit potentia activa in Patre, & alia paſſiva in Filio.

Ad quintum dicendum, quod calor, & ſapor prout in ſe conſiderantur, ſunt qualitates quædam, poſſunt tamen dici potentiæ ſecundum quod ſunt actuum quorumdam principia: unde patet quod licet radix prima, & remota, quæ eſt ſubiectum, ſit una radix, tamen propinqua quæ eſt qualitas, non eſt una.

Ad ſextum dicendum, quod ſicut Pater eſt Deus generans, Filius autem eſt Deus genitus; ita dicendum eſt quod Pater eſt ſapiens ut concipiens, Filius vero ſapiens ut verbum conceptum: Filius enim in eo quod eſt verbum, eſt quædam conceptio ſapientis. Sed quia quicquid eſt in Deo, eſt Deus, oportet quod ipſa conceptio ſapientis Dei ſit Deus, & ſapiens, & potens, & quicquid aliud competit Deo.

Ad ſeptimum dicendum, quod verbum in divinis non poteſt dici niſi perſonaliter, ſi proprie accipiatur. Nulla enim alia origo in divinis eſſe poteſt niſi immaterialis, & quæ ſit conveniens intellectuali naturæ, qualis eſt origo verbi, & amoris: unde ſi proceſſio verbi, & amoris non ſufficit ad diſtinctionem perſonalem inſinuandam, nulla poterit eſſe perſonalis diſtinctio in divinis. Unde & Ioannes tam in principio ſui Evangelii, quam in prima canonica ſua, nomine verbi pro Filio utitur: nec eſt aliter loquendum de divinis quam Sacra ſcriptura loquatur.

Ad

Ad octavum dicendum, quod *dicere*, poteſt dupliciter ſumi. Uno modo proprie ſecundum quod *dicere*, idem eſt quod verbum concipere; & ſic dicit Auguſtinus in VII. de Trinit. (non remote a princ.) quod *non ſingulus quiſque in divinis, ſed ſolus Pater eſt dicens*. Alio modo communiter, prout *dicere*, nihil eſt aliud quam intelligere; & ſic dicit Anſelmus (loco cit. in arg.) quod non ſolum Pater eſt dicens, ſed etiam Filius, & Spiritus ſanctus: & tamen licet ſint tres dicentes, eſt unum ſolum verbum, quod eſt Filius: quia ſolus Filius eſt conceptio Patris intelligentis, & concipientis verbum.

Ad nonum dicendum, quod non ſequitur quod ſit generatio in divinis ex hoc ſolum quod tribuit generationem aliis ſicut cauſa effectiva: quia pari ratione ſequeretur quod in Deo ſit motus, quia tribuit aliis motum. Sequitur autem quod ſit in Deo generatio ex hoc quod tribuit aliis generationem, ut cauſa effectiva, & exemplaris. Pater autem eſt exemplar generationis ut generans, ſed Filius ut genitus: unde non oportet quod generet.

Ad decimum dicendum, quod generatio eſt opus divinæ naturæ, prout eſt in perſona Patris, ut ſupra dictum eſt: unde non oportet quod conveniat Filio.

Ad undecimum dicendum, quod cum filiatio ſit relatio conſequens determinatum modum originis, ſcilicet quæ eſt per modum naturæ, impoſſibile eſt quod filiatio a filiatione differat differentia formali; niſi forte ſecundum differentiam naturarum, quæ per generationem communicantur; ſicut poteſt dici, quod alia ſpecies filiationis eſt qua hic homo eſt filius, & qua hic equus eſt filius. In divinis autem non eſt niſi una natura: unde non poſſunt ibi eſſe plures filiationes formaliter differentes: & patet etiam quod nec materialiter; & ſic ſequitur quod ibi ſit tantum una filiatio, & unus filius.

Ad duodecimum dicendum, quod unus ſplendor ab alio ſplendore procedit, ex eo quod lux diffunditur ad aliud ſubiectum: & ſic patet quod hoc fit per diviſionem materialem, quæ non poteſt eſſe in divinis.

Ad decimumtertium dicendum, quod unumquodque amatur inquantùm eſt bonum: unde cum una & eadem ſit bonitas Patris, & Filii, & Spiritus ſancti, eodem amore, qui eſt Spiritus ſanctus, Pater diligit ſe, & Filium, & Spiritum ſanctum, & totam creaturam; ſicut eodem verbo, quod eſt Filius, dicit ſe, & Filium, & Spiritum ſanctum, & totam creaturam.

Ad decimumquartum dicendum, quod bonitas eſt id ad quod terminatur operatio viventis, quæ manet in operante. Primo enim intelligitur aliquid ut verum, & ſic deinceps deſideratur ut bonum; & ibi ſiſtit, & quieſcit operatio intranea, ſicut in fine. Sed ex hinc incipit proceſſus operationis ad exteriora: quia ex hoc quod intellectus deſiderat, & amat aliquid præconſideratum ut bonum, incipit exterius operari ad illud. Unde ex hoc ipſo quod bonitas Spiritui ſancto appropriatur, convenienter accipi poteſt quod proceſſio divinarum perſonarum ultra non porrigitur. Sed quod ſequitur, eſt proceſſio creaturæ, quæ eſt extra naturam divinam.

Ad decimumquintum dicendum, quod inter omnes lineas linea circularis eſt perfectior, quia non recipit additionem. Unde hoc ipſum ad perfectionem Spiritus ſancti pertinet quod ſua proceſſione quaſi quemdam circulum divinæ originis concludit, ut ultra iam addi non poſſit, ſicut ſupra (in corp. art.) iam oſtenſum eſt.

Ad decimumſextum dicendum, quod in hoc quod eſt accipere, vel communicare naturam divinam, non attenditur differentia niſi ſolum ſecundum relationes: quæ quidem differentia inæqualitatem perfectionis conſtituere non poteſt: quia, ut dicit Auguſtinus contra Maximinum (Lib. III. cap. XVIII. in med.) *cùm quæritur quis de quo ſit, eſt quæſtio originis, non æqualitatis, vel inæqualitatis*.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod ſicut communicare divinam naturam, eſt perfectionis de Patre in Filio; ita perfecte recipere communicatam eſt perfectionis in Spiritu ſancto; & utraque perfectio non differt ſecundum quantitatem, ſed ſecundum relationem, quæ inæqualitatem non conſtituit, ut dictum eſt.

Ad decimumoctavum dicendum, quod illud per quod aliqua perſona eſt incommunicabilis, non poteſt eſſe multis commune, ut ſupra dictum eſt. Unde habere conſortium in illo non faceret iucunditatem, ſed deſtructionem diſtinctionis perſonarum. Unde ſi Pater in paternitate haberet conſortem in divinis, ſequeretur confuſio perſonarum: & eadem ratio eſt de filiatione, & proceſſione.

Ad decimumnonum dicendum, quod alia attributa non habent operationem intrinſecam, ſecundum quam poſſit attendi proceſ-

Digitized by Google

proceſſus divinæ perſonæ, ſicut intellectus, & voluotas.

Ad viceſimum dicendum, quod proceſſio oaturæ, & intellectus conveniunt in hoc quod in utraque proceſſione procedit unum ab uno, ut ſimilitudo eius a quo procedit. Amor autem qui procedit ſecundum voluntatem, procedit a duobus mutuo ſe amantibus. Nec ex hoc quod eſt amor, habet quod id ſit ſimilitudo amantis: & ideo in divinis idem procedit per modum oaturæ, & intellectus, ſcilicet ut filius, & verbum; ſed alia perſona eſt quæ procedit per modum voluntatis ut amor.

Ad viceſimumprimum dicendum, quod licet ſint quinque notiones io divinis, tamen ſolum ſunt tres proprietates perſonales conſtituentes perſonas; & propter hoc ſolum ſunt tres perſonæ.

Ad viceſimumſecundum dicendum, quod relationes ideales ſunt Dei ad id quod eſt extra, ſcilicet ad creaturas: & ideo per eas non diſtinguuntur perſonæ io divinis.

Oportet etiam reſpondere ad rationes alias, quibus concludebatur quod perſonæ divinæ ſunt tribus pauciores.

Ad quorum primum dicendum, quod in qualibet natura creata inveniuntur multi modi proceſſionum, non tamen ſecundum quemlibet eorum natura ſpeciei communicatur; & hoc eſt propter imperfectionem naturæ creatæ, in qua non ſubſiſtit quicquid in ea eſt: ſicut verbum hominis, quod procedit ab intellectu eius, non eſt aliquid ſubſiſtens, nec etiam amor qui procedit a voluntate humana; ſed filius, qui generatur per operationem naturæ, eſt ſubſiſtens in natura humana: & propter hoc hic eſt ſolus modus quo natura communicatur, licet in eo ſint plures modi proceſſionum. Sed in Deo eſt ſubſiſtens quicquid in ipſo eſt: & ideo ſecundum quemlibet modum proceſſionis communicatur natura in divinis.

Ad ſecundum dicendum, quod nihil prohibet etiam a voluntate aliquid naturaliter procedere: nam & voluntas aliquid naturaliter vult, & amat, ſcilicet felicitatem, & veritatis cognitionem: & ideo nihil prohiber quin Spiritus ſanctus naturaliter procedat a Patre, & Filio, quamvis procedat per modum voluntatis.

Ad tertium diceodum, quod licet voluntas, & intellectus non differant in Deo, niſi ſecundum rationem; tameo oportet illum qui procedit per modum intellectus, realiter diſtingui ab eo qui procedit per modum voluntatis. Nam verbum, quod procedit per modum intellectus, procedit ab uno tantum, ſicut a dicente; Spiritus vero ſanctus, qui procedit per modum voluntatis ut amor, oportet quod procedat a duobus mutuo ſe amantibus, vel etiam ex dicente, & verbo: nihil enim poteſt amari cuius verbum in intellectu noo præconcipitur: & ſic oportet quod ille qui procedit per modum voluntatis, ſit ab eo qui procedit per modum iotellectus, & per conſequens quod diſtinguatur ab eo.

Ad quartum dicendum, quod qui eſt ab alio in divinis, poteſt eſſe duplicitet, ſcilicet vel per modum verbi, vel per modum amoris: & ideo qui eſt ab alio ſecundum quod communiter dicitur, oon ſufficit ad conſtituendum perſonam incommunicabilem, ſed ſolum ſecundum quod ad propria determinatur.

Ad quintum diceodum, quod in divinis ſunt quatuor relationes, nedum duæ; ſed ſolum tres ex eis ſunt perſonales: nam una earum, ſcilicet communis ſpiratio, oon eſt proprietas perſonalis, cum ſit communis duabus perſonis: & ideo oon ſuot in divinis niſi tres perſonæ.

Alias rationes concedimus.

QUAESTIO X.

De proceſſione divinarum perſonarum:

& habet quinque articulos.

PRimo enim quæritur, utrum ſit aliqua proceſſio in divinis.

Secundo. Utrum in divinis ſit tantum una proceſſio.

Tertio. De ordine proceſſionum ad relationem in divinis.

Quarto. Utrum Spiritus ſanctus procedat a Filio.

Quinto. Utrum Spiritus ſanctus remaneret a Filio diſtinctus, ſi ab eo non procederet.

ARTICULUS I.

Utrum ſit proceſſio in divinis perſonis.

I. P. quæſt. XXVII. *& I. Sent. diſt.* XIII. *art.* 1. *& IV. cont. Gent. cap.* XI.

QUæſtio de proceſſione divinarum perſonarum: & primo quæritur, utrum ſit proceſſio in divinis perſonis. Et videtur quod non. Omne enim quod procedit ab aliquo, diſtat ab eo. Sed divinarum perſonarum non eſt aliqua diſtantia ab invicem: dicit enim Filius Ioan. XIV. 10. *Ego in Patre, & Pater in me eſt*: & idem dici poteſt de Spiritu ſancto, quod ſcilicet ſit in Patre, & Filio, & e converſo. Ergo in divinis una perſona non procedit ab alia.

2. Præterea. Nihil quod ad motum pertinet, Deo proprie attribui poteſt, ſicut nec aliquid quod materiam importat. Proceſſio autem ſignificat quemdam motum. Ergo non proprie poteſt dici in divinis.

3. Præterea. Omne procedens præintelligitur proceſſioni: nam procedens eſt proceſſionis ſubiectum. Sed in divinis non poteſt eſſe aliquid procedens proceſſioni præintellectum: eſſentia enim divina non eſt procedens, ſicut nec genita; relatio autem non præintelligitur proceſſioni, ſed e converſo, ſicut iam dictum eſt (quæſt. VIII. art. 3.) Non ergo poteſt eſſe proceſſio in divinis.

4. Præterea. Omne procedens ſicut ab aliquo procedit, ita oportet quod procedat in aliquid. Quod autem in aliquid procedit, non eſt per ſe ſubſiſtens. Cum ergo perſonæ divinæ ſint per ſe ſubſiſtentes, non videtur eis competere quod procedant.

5. Præterea. Cum creaturæ nobiliores, ſint etiam Deo ſimiliores; quod invenitur in inferioribus creaturis, non autem in ſuperioribus, nec etiam in Deo invenitur, ſicut quantitas dimenſiva, materia, & alia huiuſmodi. Proceſſio autem invenitur in inferioribus creaturis, in quibus unum individuum generat aliud eiuſdem ſpeciei; quod non contingit in creaturis ſuperioribus. Ergo neque in Deo proceſſio invenitur.

6. Præterea. Illud quod derogat divinæ dignitati, nullo modo eſt Deo attribuendum. In hoc autem maxime conſideratur divina dignitas, quod eſt prima cauſa eſſendi non habens ab alio eſſe, cui videtur repugnare proceſſio: nam omne procedens quodammodo ab alio eſt. Non ergo dicendum eſt, quod aliquid ſit procedens in divinis.

7. Præterea. Perſona eſt hypoſtaſis proprietate diſtincta ad dignitatem pertinente. Accipere autem ab alio (quod importat proceſſio) non videtur ad dignitatem pertinere. Non ergo proceſsio debet attribui divinis perſonis, ſicut aliqua perſonalis proprietas.

8. Præterea. Illud a quo aliquid procedit, oportet eſſe aliquo modo cauſam illius. Sed una perſona non poteſt eſſe cauſa alterius: neque enim eſſe poteſt una alterius cauſa intrinſeca, formalis ſcilicet, vel materialis; cum in divinis non ſit compoſitio formæ, & materiæ: nec iterum cauſa extrinſeca; cum una perſona ſit in alia. Non ergo eſt proceſsio in divinis.

9. Præterea. Omne procedens procedit ab aliquo ſicut a principio. Una autem perſona non poteſt dici alterius principium: quia cum principium ad principiatum dicatur, oporteret aliquam perſonam principiatam dici; quod videtur ſolis creaturis competere. Non ergo eſt proceſsio in divinis.

10. Præterea. Nomen principii a prioritate ſumptum eſſe videtur. Sed in perſonis divinis nihil eſt prius, & poſterius, ut Athanaſius dicit (in ſymbolo.) Non eſt ergo una perſona principium alterius; & ſic non debet dici una procedens ab alia.

11. Præterea. Omne principium eſt operativum vel factivum. Sed una perſona non eſt factiva alterius, nec operativa; alioquin in divinis perſonis eſſet aliquid factum, vel creatum. Ergo divina perſona non habet principium, neque eſt procedens.

12. Præterea. Quandocumque eſt aliquid ab aliquo procedens, oportet eſſe aliquid commune utrique, quod ſcilicet procedenti communicatur ab eo a quo procedit, & aliquid proprium, per quod procedens diſtinguitur ab eo a quo procedit: nihil enim procedit a ſeipſo. Ubicumque autem eſt aliquid, & aliquid, ibi eſt compoſitio. Ergo ubicumque eſt proceſsio, ibi eſt compoſitio. In divinis autem non eſt compoſitio. Ergo neque proceſsio.

13. Præterea. Omne procedens ab alio, recipit aliquid ab eo. Quod autem recipit aliquid, eſt indigentis naturæ: niſi enim indigeret, non reciperet; propter quod etiam in rebus naturalibus receptibilitas attribuitur materiæ. Ergo omne procedens eſt indigentis naturæ. In divinis autem non eſt aliqua indigentia, ſed ſumma perfectio.

Ergo

Ergo non eſt ibi proceſsio.

14. Sed dices, quod recipiens quando præexiſtit receptioni, eſt indigens; quando vero iam recipit, habet, & non eſt indigens: Filius autem, & Spiritus ſanctus recipiunt quidem a Deo Patre, non tamen præexiſtunt receptioni; & ſic in eis nulla eſt indigentia. Sed contra. Creatura qualibet eſt indigentis naturæ, & tamen non præexiſtit receptioni quæ recipit eſſe a Deo. Non ergo excludit indigentiam a recipiente, hoc quod receptioni non præexiſtit.

15. Præterea. Omne quod non habet aliquid niſi ſecundum quod recipit illud ab alio, in ſe conſideratum caret illo; ſicut aer in ſe conſideratus caret lumine, quod ab alio recipit. Si ergo Filius, & Spiritus ſanctus non habent eſſe niſi per hoc quod recipiunt a Patre (quod oportet dicere, ſi a Patre procedunt) neceſſe eſt quod ſi in ſe conſiderentur, nihil ſint. Quod autem in ſe conſideratum nihil eſt, ſi habeat eſſe ab alio, oportet quod ex nihilo ſit, & ita quod ſit creatura. Si ergo Filius, & Spiritus ſanctus procedunt a Patre, oportet quod ſint creaturæ; quod eſt Arianæ impietatis. Non ergo eſt proceſsio in divinis perſonis.

16. Præterea. Quod procedit ab aliquo, ad hoc procedit ut ſit. Quod autem procedit ut ſit, non ſemper fuit, ſicut quod procedit ad locum, non ſemper fuit in loco illo. Perſonæ autem divinæ ſunt ſempiternæ. Ergo nulla perſona divina eſt procedens.

17. Præterea. Principium a quo aliquid procedit, habet aliquam auctoritatem reſpectu illius quod procedit a principio. Si ergo aliqua perſona divina procedit ab alia, utpote Filius, & Spiritus ſanctus a Patre, oportet quod in Patre ſit aliqua auctoritas reſpectu Filii, & Spiritus ſancti; & ita cum auctoritas ſit quædam dignitas, aliqua dignitas erit in Patre quæ non eſt in Filio, & Spiritu ſancto: & ſic erit inæqualitas in divinis perſonis: quod eſt contra Athanaſium dicentem (in ſymbolo) quod *in Trinitate nihil eſt prius & poſterius, nihil maius aut minus; ſed totæ tres perſonæ coæternæ ſibi ſunt, & coæquales*. Non ergo eſt proceſsio in divinis perſonis.

Sed contra eſt quod dicit Filius Ioan. VIII. 42. *Ego ex Deo proceſsi, & veni.*

Præterea. Ioan. XV. 26. dicitur, quod *Spiritus veritatis a Patre procedit*. Eſt ergo proceſsio in divinis perſonis.

Reſpondeo dicendum, quod cognitio intellectiva in nobis ſumit principium a phantaſia, & ſenſu, quæ ultra continuum ſe non extendunt: & inde eſt quod ex his quæ in continuo inveniuntur, tranſumimus nomina ad omnia quæ capimus intellectu; ſicut patet in nomine diſtantiæ, quæ primo invenitur in loco, & exinde tranſumitur ad quamcumque formarum differentiam: propter quod omnia contraria, in quocumque ſint genere, dicuntur eſſe maxime diſtantia, licet diſtantia primo inveniatur in *ubi*, ut Philoſophus dicit in Metaph. (com. XIII.) Similiter autem nomen proceſsionis primo eſt inventum ad ſignificandum motum localem, ſecundum quem aliquid ordinate ab uno loco per media ordinatim in extremum tranſit: & ex hoc tranſumitur ad ſignificandum omne illud in quo eſt aliquis ordo unius ex alio, vel poſt aliud: & inde eſt quod in omni motu utimur nomine proceſsionis; ſicut dicimus, quod corpus procedit ab albedine in nigredinem, & de parva quantitate ad magnam, & de non eſſe in eſſe, & e converſo: & ſimiliter utimur nomine proceſsionis, ubi eſt aliqua emanatio alicuius ab aliquo; ſicut dicimus, quod radius procedit a ſole, & omnis operatio ab operante, & etiam operatum, ſicut artificiatum ab artifice, vel genitum a generante, & univerſaliter omnem huiuſmodi ordinem nomine proceſsionis ſignificamus. Eſt autem duplex operatio. Quædam quidem tranſiens ab operante in aliquid extrinſecum, ſicut calefactio ab igne in lignum: & hæc quidem operatio non eſt perfectio operantis, ſed operati: non enim aliquid acquiritur igni ex hoc quod eſt calefaciens; ſed calefacto acquiritur calor. Alia vero eſt operatio non tranſiens in aliquid extrinſecum, ſed manens in ipſo operante, ſicut intelligere, ſentire, velle, & huiuſmodi. Hæ autem operationes ſunt perfectiones operantis: intellectus enim non eſt perfectus, niſi per hoc quod eſt intelligens actu; & ſimiliter nec ſenſus, niſi per hoc quod actu ſentit. Primum autem operationum genus commune eſt viventibus, & non viventibus; ſed ſecundum operationum genus eſt proprium viventium: unde, ſi largo modo accipiamus motum pro qualibet operatione, ſicut Philoſophus accipit in III. de Anima (com. XXVIII.) ubi dicitur, quod ſentire, & intelligere, ſunt motus quidam: non quidem motus qui eſt actus imperfecti, ut definitur III. Phyſ. (com. I.) ſed motus qui eſt actus perfecti: ſic proprium videtur eſſe viventis: & in hoc ratio videtur conſiſtere, quod aliquid ſit movens ſeipſum. Nam quicquid invenimus per ſe, & in ſe operari quo-

cumque modo, dicimus vivere: & per hunc modum Plato poſuit (in Timæo ooo procul a fin.) quod primum movens movet ſeipſum. Secundum autem utrumque operationis genus invenitur in creaturis aliqua proceſſio. Nam ſecundum primum genus dicimus, quod generatum procedit a generante, & factum a faciente. Quantum autem ad ſecundum operationis genus, dicimus, quod verbum procedit a dicente, & amor ab amante. Huiuſmodi autem duplex operatioois genus Deo attribuimus. Geous quidem operationis in aliud extrinſecum tranſeuntis Deo attribuimus, inquantum dicimus, quod creat, conſervat, & gubernat omnia. Ex quo quidem operationis geoere nulla perfectio Deo advenire ſignificatur; ſed magis quod proveniat in creatura perfectio ex perfectione divina. Aliud vero operationis genus Deo attribuimus, inquantum ipſum intelligentem, & volentem dicimus, io quo ipſius perfectio ſignificatur. Non enim eſſet perfectus, niſi eſſet intelligeos, & volens actu: & inde eſt quod confitemur eum viventem. Secundum ergo utramque operationem Deo proceſſionem attribuimus. Secundum quidem primum operationis genus dicimus, divinam ſapientiam, aut bonitatem in creaturas procedere, ut Dionyſius dicit IX. cap. de divin. Nomin. & etiam quod creaturæ procedunt a Deo. Secundum vero aliud operationis genus dicimus in divinis proceſſionem verbi, & amoris: & hæc eſt proceſſio perſonæ Filii a Patre, qui eſt verbum ipſius, & Spiritus ſancti, qui eſt amor eius, & ſpiramen vivificum. Unde Athanaſius io quodam ſermone Nicæni Concilii (in epiſtola contra eos qui dicunt Spiritum ſanctum eſſe creaturam, a med.) dicit, quod Ariani ponentes Filium, & Spiritum ſanctum non eſſe coeſſentiales Patri, per conſequens videbantur dicere Deum non viventem, & intelligentem; ſed mortuum, & ſine mente.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de proceſſione quæ attenditur ſecundum operationem in aliquid extrinſecum tranſeuntem. Sic autem non procedunt divinæ perſonæ, ſed magis per modum proceſſionis quæ attenditur ſecundum operationem in operante maneotem: quod enim ſic procedit, non diſtat ab eo a quo procedit, ſicut etiam humanum verbum eſt in intellectu loquentis, noo diſtans ab eo.

Ad ſecundum dicendum, quod proceſſio prout ſignificat motum localem, non ponitur in diviois perſonis, ſed ſecundum quod importat quemdam emanationis ordinem.

Ad tertium dicendum, quod in proceſſione quæ eſt motus localis, neceſſe eſt quod procedens proceſſioni præintelligatur, cum ſit eius ſubiectum; ſed in proceſſione quæ importat originis ordinem, procedens ſe habet ad proceſſionem ut terminus. Unde ſi procedens ſit ex materia, & forma compoſitum, & per viam generationis in eſſe productum, materia quidem præexiſtit proceſſioni ut ſubiectum, forma vero, vel etiam compoſitum ſequitur ſecundum intellectum ad proceſſionem ut terminus; ſicut cum ignis ab igne per generationem procedit. Cum vero id quod procedit, non eſt compoſitum, ſed forma tantum, vel etiam per creationem in eſſe eductum, cuius terminus eſt tota rei ſubſtantia; tunc nullo modo procedens præintelligitur proceſſioni, ſed e converſo; ſicut creatura non præintelligitur creatiooi, nec ſplendor proceſſioni ipſius a ſole, nec verbum proceſſioni eius a dicente; & ſimiliter nec verbum proceſſioni eius a Patre.

Ad quartum dicendum, quod ſecundum proceſſionem quæ importat origiois ordinem, poteſt aliquid procedere ut in ſe ſubſiſtens, non relatum ad aliud, quamvis ſecundum proceſſionem localem procedat aliquid, non ut ſimpliciter in ſe ſubſiſtat, ſed ut ſit in loco. Talis autem proceſſio non eſt in divinis perſonis.

Ad quintum dicendum, quod in intellectualibus ſubſtantiis, quæ ſunt nobiliſſimæ creaturæ, eſt etiam proceſſio ſecundum operationem intellectus, & voluntatis; & quantum ad hoc invenitur in eis increatæ Trinitatis imago. Sed verbum, & amor in eis non ſunt perſonæ ſubſiſtentes: earum enim intelligere, & velle noo eſt ipſarum ſubſtantia; ſed hoc proprium *Dei eſt*: unde verbum & amor procedunt in Deo ut perſonæ ſubſiſtentes, non autem in intellectualibus creaturis.

Ad ſextum dicendum, quod habere originem ab aliquo quod ſit in eſſentia diverſum, derogat dignitati divinæ, hoc enim eſt proprium creaturæ; ſed habere originem ab aliquo coeſſentiali, magis ad perfectionem divinam pertinet. Non enim eſſet in divinitate perfectio, niſi eſſet ibi intelligere, & velle in actu. Quibus poſitis neceſſe eſt poni verbi, & amoris proceſſionem.

Ad ſeptimum dicendum, quod licet accipere, inquantum huiuſmodi, perfectionem non dicat, tamen ex parte eius a quo accipitur, perfectionem importat, & præcipue

in

in divinis perſonis, quæ accipiunt plenitudinem deitatis.

Ad octavum dicendum, quod Latini Doctores raro, vel numquam ad ſignificandum originem divinarum perſonarum, nomine cauſæ utuntur: tum quia cauſæ apud nos reſpondet effectus: unde ne cogamur Filium, vel Spiritum ſanctum factos dicere, Patrem non dicimus cauſam eorum: tum quia apud nos nomen cauſæ ſignificat aliquid in eſſentia diverſum: dicimus enim cauſam ad quam ſequitur aliud: tum etiam quia apud gentiles Philoſophos nomen cauſæ dictum de Deo, habitudinem ipſius ad creaturas deſignat. Dicunt enim Deum eſſe primam cauſam, & creaturas eſſe eius cauſata. Unde ne aliquis Filium, & Spiritum ſanctum inter creaturas ſecundum eſſentiam a Deo diverſas ſuſpicetur eſſe ponendas, nomen cauſæ refugimus in divinis. Græci tamen abſolutius in divinis utuntur nomine cauſæ, ex ipſo ſolam originem ſignificantes: & ideo in divinis perſonis utuntur nomine cauſæ. Aliquid enim inconvenienter in lingua Latina dicitur quod propter proprietatem idiomatis convenienter in lingua Græca dici poteſt. Non autem oportet, ſi nomen cauſæ confitemur in divinis ſecundum Græcos, quod eodem modo accipiatur, ſicut cum de creaturis dicitur, prout in quatuor genera ſecundum Philoſophos dividitur.

Ad nonum dicendum, quod inter omnia ad originem ſpectantia magis convenit in divinis hoc nomen *principium*. Quia enim divina comprehendi a nobis non poſſunt, convenientius a nobis ſignificantur per nomina communia quæ indefinite aliquid ſignificant, quam per nomina ſpecialia, quæ definite rei ſpecies exprimunt: unde hoc nomen *Qui eſt*, quod ſecundum Damaſcenum ſignificat ſubſtantiæ pelagus infinitum, convenientiſſimum nomen dicitur eſſe, ut patet Exod. III. Sicut autem cauſa communior eſt quam elementum, quod ſignificat aliquid primum, & ſimplex in genere cauſæ materialis; ita etiam principium eſt communius quam cauſa: nam prima pars motus, vel lineæ dicitur principium, ſed non cauſa. In quo patet quod principium poteſt dici aliquid quod non eſt ſecundum eſſentiam diſtinctum, ut punctum lineæ; non autem cauſa, maxime ſi loquamur de cauſa originante, quæ eſt cauſa efficiens. Quamvis autem Pater dicatur eſſe principium Filii, & Spiritus ſancti, non tamen videtur indifferenter dicendum, quod Filius ſit principiatum, vel etiam Spiritus ſanctus; licet etiam hoc modo loquendi Græci utantur, & poſſit apud ſane intelligentes concedi: tamen ea quæ minorationem aliquam importare videntur, refugere debemus, ne Filio, vel Spiritui ſancto attribuantur, propter Arianorum errorem vitandum; ſicut Hilarius (VII. de Trin. a medio) etſi concedat Patrem eſſe maiorem Filio propter auctoritatem Origenis, non tamen concedit quod Filius ſit minor Patre, cui eſt æquale eſſe donatum a Patre. Et ſimiliter non eſt extendendum nomen ſubauctoritatis, vel principiati in Filio; licet nomen auctoritatis, vel principii concedatur in Patre.

Ad decimum dicendum, quod licet principium ſecundum rationem nominis a prioritate ſumatur, non tamen imponitur ad ſignificandum prioritatem, ſed originem; ſicut etiam hoc nomen *lapis* non imponitur ad ſignificandum læſionem pedis, licet ab hoc nomen ſumi videatur. Licet ergo Pater non ſit prior Filio, eſt tamen eius principium.

Ad undecimum dicendum, quod non omne principium eſt operativum, vel factivum: neutro enim modo punctum eſt principium lineæ.

Ad duodecimum dicendum, quod in Filio eſt aliquid commune Patri, ſcilicet eſſentia, & aliquid per quod a Patre diſtinguitur, ſcilicet relatio. Non tamen eſt ibi compoſitio: quia relatio eſt ſecundum rem eſſentia, ſicut ex ſuperioribus diſputationibus patet (quæſt. VIII. art. 2.)

Ad decimumtertium dicendum, quod recipiens antequam recipiat, indiget, ad hoc enim accipit, ut indigentiam repleat; ſed poſtquam iam acceperit, non indiget, habet enim quo indigebat. Si ergo aliquid eſt quod receptioni non præexiſtit, ſed ſemper eſt in recepiſſe, hoc nullo modo eſt indigens. Filius autem non ſic accipit a Patre, quaſi prius non habens, & poſtea accipiens; ſed quia hoc ipſum quod eſt, habet a Patre. Unde non ſequitur quod ſit indigens.

Ad decimumquartum dicendum, quod creatura accipit a Deo eſſe quoddam, quod non eſſet permanens, niſi divinitus conſervaretur: & ideo etiam poſtquam eſſe accepit, indiget divina operatione ut conſervetur in eſſe, & ſic eſt naturæ indigentis. Filius autem accipit a Patre idem numero eſſe, & eamdem naturam numero, quam Pater habet: unde non eſt naturæ indigentis.

Ad decimumquintum dicendum, quod Filius

Digitized by Google

lius in ſe conſideratur ſecundum illud quod abſolute habet, quod eſt Patris eſſentia, & ſecundum hoc non eſt nihil, ſed unum cum Patre. Secundum vero quod refertur ad Patrem, conſideratur ut recipiens eſſe a Patre: unde nec ſic etiam eſt nihil: & ita nullo modo Filius eſt nihil. Eſſet autem in ſe conſideratus nihil, ſi eſſet in eo aliquid abſolutum diſtinctum a Patre, ſicut eſt in creaturis.

Ad decimumſextum dicendum, quod Filius ad hoc procedit ut ſit; ſed proceſſio eius eſt æterna, ſicut proceſſio ſplendoris a ſole eſt ei coæva: & propter hoc etiam Filius eſt æternus.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod auctoritas in Patre non eſt aliud quam relatio principii. Secundum relationem autem non dicitur aliquid æquale, vel inæquale, ſed ſecundum quantitatem, ut Auguſtinus dicit (Lib. VI. de Trin. cap. IV. in fin. & Lib. V. cap. VI. a med.) & propter hoc Filius non eſt inæqualis Patri.

ARTICULUS II.

Utrum in divinis ſit una tantum proceſſio, vel plures.

I. P. q. XXVII. *art.* 3.

SEcundo quæritur, utrum in divinis ſit una tantum proceſſio, vel plures. Et videtur quod ſit una tantum. Dicit enim Boetius in Lib. de Trinit. (circa med.) quod proceſſio in Deo eſt ſubſtantialis. Subſtantialia autem non multiplicantur in divinis. Ergo proceſſiones in divinis non ſunt plures.

2. Sed dicendum, quod proceſſiones in divinis non diſtinguuntur per diſtinctionem ſubſtantiæ, quæ ſecundum proceſſionem communicatur, ratione cuius proceſſiones ſubſtantiales dicuntur; ſed diſtinguuntur ſeipſis. Sed contra. Quæcumque ab invicem diſtinguuntur, vel diſtinguuntur per diviſionem materiæ, ſicut individua eiuſdem ſpeciei; vel formaliter, ſicut ea quæ differunt vel genere, vel ſpecie. Proceſſiones autem non diſtinguuntur in divinis ad modum eorum quæ materialiter diſtinguuntur, cum Deus ſit omnino immaterialis. Relinquitur ergo quod omnis diſtinctio quæ eſt in divinis, ſit ad modum eorum quæ formaliter diſtinguuntur. Omnis autem formalis diſtinctio eſt per aliquam oppoſitionem, & maxime eorum quæ ſunt unius generis: nam genus dividitur contrariis differentiis, per quas ſpecies diſtinguuntur, ut dicitur in X. Metaph. (com. XXV.) Oportet ergo, ſi proceſſiones diſtinguantur in divinis, quod hoc ſit ratione alicuius oppoſitionis. Proceſſiones autem, & actiones, & motus non habent oppoſitionem ad invicem niſi ratione principiorum, vel ratione terminorum, ſicut patet de calefactione, & infrigidatione, aſcenſu, & deſcenſu. Ergo impoſſibile eſt quod proceſſiones in divinis diſtinguantur ſeipſis; ſed ſi diſtinguuntur, oportet quod diſtinguantur ex parte principii proceſſionis, vel ex parte termini, ideſt perſonæ, ad quam proceſſio terminatur.

3. Præterea. Ea quæ poſſunt ſimul eſſe, non ſunt diſtinctiva aliquorum; ſicut album, & dulce non ſunt diſtinctiva duorum ſubſtantivorum, quia poſſunt eidem ineſſe: ex hoc enim unumquodque ab altero diſtinguitur quod unum eorum alterum eſſe non poteſt. Quod aliqua autem non poſſint eſſe ſimul, hoc contingit ex natura alicuius oppoſitionis: ea enim dicuntur eſſe oppoſita quæ ſimul eſſe non poſſunt. Nihil igitur diſtinguitur ab altero, niſi ratione alicuius oppoſitionis: nam & in diviſione quæ eſt ſecundum materiam, attenditur oppoſitio ſecundum ſitum, cum eadem diviſio ſit ſecundum quantitatem. Si ergo oppoſitio proceſſionum eſſe non poteſt niſi ratione terminorum, vel principiorum, ut dictum eſt, impoſſibile eſt quod proceſſiones diſtinguantur ſeipſis.

4. Sed dicendum, quod proceſſiones diſtinguuntur in divinis ex eo quod una eſt per modum naturæ, ſcilicet proceſſio Filii, & altera per modum voluntatis, ſcilicet proceſſio Spiritus ſancti. Sed contra. Quod procedit naturaliter, procedit per modum naturæ. Spiritus ſanctus autem procedit a Patre naturaliter: dicit enim Athanaſius (in epiſt. contra illos qui Spiritum ſanctum dicunt creaturam circa medium: incipit: *Literæ tui ſanctiſſimi*) quod eſt naturalis Spiritus Patris. Ergo procedit per modum naturæ.

5. Præterea. Voluntas libera eſt. Quod ergo procedit per modum voluntatis, procedit per modum libertatis. Si ergo Spiritus ſanctus procedit per modum voluntatis, oportet quod procedat per modum libertatis. Quod autem procedit per modum libertatis, poteſt procedere, & non procedere, & intantum, vel non intantum procedere: quia quæ libere fiunt, non ſunt determinata ad unum. Ergo Pater potuit producere

ducere Spiritum ſanctum, vel non producere, & dare ei quamcumque menſuram magnitudinis vellet. Sequitur ergo quod Spiritus ſanctus ſit ens poſſibile, & non ens per ſe neceſſe eſſe; & ſic non erit divinæ naturæ; quod eſt hæreſis Macedonianæ.

6. Præterea. Hilarius dicit in Lib. de Synod. (a med.) differentiam aſſignans inter creaturas & Filium, quod omnibus creaturis ſubſtantiam Dei voluntas attulit, Filius autem naturali nativitate ſubſtantiam a Patre accepit. Si ergo Spiritus ſanctus procedit per modum voluntatis, ſequitur quod procedit ſicut creatura.

7. Præterea. Natura, & voluntas in Deo non differunt niſi ſecundum rationem. Si ergo proceſſio Filii, & Spiritus ſancti diſtinguantur ex eo quod una eſt per modum naturæ, altera vero per modum voluntatis, ſequitur quod proceſſio Filii, & Spiritus ſancti non differant niſi ratione tantum; & ita Filius, & Spiritus ſanctus perſonaliter non diſtinguuntur.

8. Sed dicendum, quod vis ſpirativa, & generativa in Patre differunt ratione tantum, & tamen hæc eſt diſtinctio realis in Filio, & Spiritu ſancto: & ſimiliter natura, & voluntas poſſunt realem diſtinctionem in proceſsionibus, & procedentibus conſtituere, licet differant ratione tantum. Sed contra. Filius, & Spiritus ſanctus diſtinguuntur per ea quæ in eis ſunt. Vis autem generativa non eſt in Filio, nec ſpirativa in Spiritu ſancto. Ergo per hæc Filius, & Spiritus ſanctus non diſtinguuntur.

9. Præterea. Ex hoc oſtenditur quod generatio, quæ eſt proceſsio per modum naturæ, eſt in divinis, quod eius ſimilitudo creaturæ communicatur, ut patet Iſai. ult. 9. *Numquid ego qui generationem aliis tribuo, ſterilis ero?* Proceſſio autem quæ eſt per modum voluntatis, non communicatur creaturæ: non enim invenitur in creaturis aliquid quod naturam accipiat: niſi per modum generationis. Non eſt ergo aliqua proceſsio in divinis perſonis per modum voluntatis.

10. Præterea. Modus aliquid adiicit rei, & per conſequens compoſitionem facit, & multo magis, ſi ſit modorum pluralitas. Sed in divinis eſt omnimoda ſimplicitas. Ergo non eſt ibi modorum pluralitas, ut poſsit dici, quod Filius procedit uno modo, ſcilicet per modum naturæ, & Spiritus ſanctus alio modo, ſcilicet per modum voluntatis.

11. Præterea. In divinis voluntas non plus differt a natura quam intellectus. Sed non eſt alia proceſsio in divinis per modum intellectus ab ea quæ eſt per modum naturæ. Ergo etiam non eſt alia proceſsio quæ eſt per modum voluntatis, ab ea quæ eſt per modum naturæ.

12. Sed dicendum, quod proceſsio Spiritus ſancti differt a proceſsione Filii, ex eo quod proceſsio Filii eſt a non procedente tantum, ſcilicet a Patre; proceſsio autem Spiritus ſancti eſt a non procedente, & procedente ſimul, ſcilicet a Patre, & Filio. Sed contra. Si ponantur duæ proceſsiones in divinis, oportet quod differant numero tantum, aut ſpecie. Si numero tantum, ſequitur quod utraque proceſsio debeat dici generatio, vel nativitas, & uterque procedens debeat dici filius; ſi aut differant ſpeciem, oportet quod natura per proceſsionem communicata ſpecie differat: ſic enim ſpecie differt proceſsio hominis, & equi a ſuo principio; non auteem proceſsio Sortis, & Platonis. Cum ergo una tantum ſit natura divina, non poſſunt eſſe plures proceſsiones ſpecie differentes, per hoc quod una eſt a procedente, alia vero non.

13. Præterea. Filius, & Spiritus ſanctus non diſtinguuntur ad modum eorum quæ ſpecie differunt in creaturis: ſunt enim unius naturæ hypoſtaſes. Proceſsiones autem quibus procedunt aliqua quæ ſunt ſpecie unum, numero vero differentia, non differunt ſecundum ſpeciem, ſicut generatio Sortis, & generatio Platonis. Ergo proceſsio Filii, & proceſsio Spiritus ſancti non ſunt diſtinctæ proceſſiones ſecundum ſpeciem.

14. Præterea. Sicut aliquid poteſt eſſe procedens a procedente, ita poteſt eſſe aliquis natus a nato; ut pater in hominibus, in quibus qui naſcitur ab uno, habet alium de ſe natum. Si ergo in divinis ſunt duæ proceſſiones per hoc quod a procedente alius procedit, pari ratione poterunt eſſe duæ generationes per hoc quod a genito alius generatur.

15. Præterea. Si proceſſio Spiritus ſancti diſtinguitur a proceſsione Filii per hoc quod Spiritus ſanctus procedit a non procedente, & procedente, ideſt a Patre, & Filio; aut procedit ab eis inquantum ſunt unum, aut inquantum ſunt plures. Si inquantum ſunt plures, ſequitur quod Spiritus ſanctus ſit compoſitus: nam proceſsio unius ſimplicis non poteſt eſſe niſi ab uno ſicut a principio. Si autem procedit ab eis inquantum ſunt unum, nihil differt quod procedit a plu-

pluribus, aut quod procedit ab uno ſolo. Non ergo poteſt proceſſio Spiritus ſancti diſtingui a proceſſione Filii per hoc quod Filius procedit ab uno ſolo, ſed Spiritus ſanctus a duobus.

16. Præterea. Proceſsio condividitur paternitati, & filiationi: dicuntur enim tres eſſe proprietates perſonales. Sed in divinis eſt tantum una paternitas, & una filiatio. Ergo etiam tantum una proceſsio.

17. Præterea. In creaturis non invenitur niſi unius proceſsionis modus, per quem communicetur natura, propter quod Commentator dicit in VII. Phyſ. (com. XXIII.) quod non ſunt eadem ſpecie animalia quæ generantur ex ſemine, & quæ generantur ſine ſemine per putrefactionem. Natura autem divina eſt una tantum. Ergo non poteſt communicari niſi per unum modum proceſsionis: non ſunt ergo plures proceſſiones in divinis.

18. Præterea. Filius procedit a Patre ut ſplendor, ſecundum illud Hebr. I. 3. *Qui cum ſit ſplendor gloriæ:* & hoc ideo, quia Filius procedit a Patre ut coæternus ei, ſicut ſplendor a ſole, vel ab igne. Sed ſimiliter Spiritus ſanctus procedit a Patre coæternus ei. Ergo procedit ab eo eodem modo ſicut Filius; & ita non ſunt plures proceſsiones in divinis.

19. Præterea. Proceſsio æterna divinæ perſonæ eſt ratio, & cauſa temporalis proceſſionis creaturæ, & eius quod in creatura eſt. Unde Auguſtinus ſuper Geneſ. ad litt. (Lib. II. cap. VI. a med.) ſic exponit illud quod dicitur Geneſ. I. *Dixit*, & *factum eſt*: ideſt: „ verbum genuit, in quo erat ut fieret. " Filius autem eſt perfecte ratio, & cauſa productionis creaturæ. Non ergo oportet eſſe aliam proceſsionem divinæ perſonæ præter proceſsionem Filii.

20. Præterea. Quanto natura eſt perfectior, tanto perpauciora operatur. Sed natura divina eſt perfectiſsima. Cum ergo natura creata una non communicetur niſi per unum modum proceſsionis, nec divina natura communicari poterit niſi per unum proceſsionis modum.

21. Præterea. Ab uno ſimplici non poteſt eſſe niſi unum. Sed pater eſt unum ſimplex. Ergo ab eo non poteſt eſſe niſi proceſſio una: non ſunt ergo proceſsiones plures in divinis.

22. Præterea. Unumquodque ex hoc generari dicitur quod accipit formam: nam generatio in rebus creatis eſt mutatio ad formam. Sed Spiritus ſanctus ſua proceſsione accipit formam, ideſt eſſentiam divinam, de qua dicitur Philip. II. 6. *Cum in forma Dei eſſet, non rapinam arbitratus eſt eſſe ſe æqualem Deo*. Ergo proceſsio Spiritus ſancti eſt generatio; & ita non differt a generatione Filii.

23. Præterea. Nativitas eſt via in naturam, ſicut ipſum nomen demonſtrat. Sed per proceſsionem Spiritus ſancti communicatur ei divina natura. Ergo proceſsio Spiritus ſancti eſt nativitas: non ergo differt a proceſſione Filii; & ita non ſunt duæ proceſſiones in divinis.

Sed contra videtur quod ſint in divinis plures proceſsiones quam duæ. Eſt enim proceſsio per modum naturæ, ſecundum quam Filius nominatur; & proceſſio per modum intellectus, ſecundum quam nominatur verbum; & proceſsio per modum voluntatis, ſecundum quam nominatur in divinis amor procedens. Sunt ergo in divinis tres proceſſiones.

2. Sed dicendum, quod una & eadem eſt proceſsio in divinis quæ eſt per modum naturæ, & quæ eſt per modum intellectus: nam idem eſt Filius, & verbum. Sed contra. Proceſſiones creaturarum exemplatæ ſunt a proceſſionibus divinarum perſonarum: unde dicitur Epheſ. III. de Deo patre, quod ex eo omnis paternitas in cælo, & in terra nominatur. Sed in creaturis alia eſt proceſsio naturæ, ſecundum quam homo generat hominem; & alia proceſsio intellectus, ſecundum quam intellectus producit verbum. Ergo nec etiam in divinis eſt una proceſſio quæ eſt per modum intellectus, & quæ eſt per modum naturæ.

3. Præterea. Secundum Dionyſium II. cap. de divin. Nomin. ad divinam bonitatem pertinet ut procedat. Sed Pater eſt ſumme bonus. Ergo procedit. Sunt ergo in divinis tres proceſsiones: una qua procedit Pater, & alia qua procedit Filius, & tertia qua procedit Spiritus ſanctus.

Sed contra videtur quod in divinis ſint duæ tantum proceſſiones. Dicit enim Auguſtinus in V. de Trinit. quod proceſsio Filii, genitura, vel nativitas eſt; proceſsio autem Spiritus ſancti, nativitas non eſt: utraque tamen ineffabilis eſt. Sunt ergo in divinis duæ tantum differentes proceſsiones.

Reſpondeo dicendum, quod hæreticorum inſtantia coegit antiquos fidei doctores de his quæ ſunt fidei diſputare. Arius enim æſtimavit quod eſſe ab alio, divinæ repugnaret naturæ: unde poſuit quod Filius, & Spiritus ſanctus, qui in Scripturis ſanctis ab alio

alio eſſe dicuntur, ſint creaturæ. Ad cuius erroris deſtructionem neceſſarium fuit ſanctis patribus manifeſtare quod non eſt impoſſibile eſſe aliquid procedens a Deo Patre quod ſit ei coeſſentiale, inquantum accipit ab eo eamdem naturam quam Pater habet. Sed quia Filius ex eo quod accipit a Patre eius naturam, dicitur ab eo natus, vel genitus; Spiritus ſanctus autem non dicitur in Scripturis natus, vel genitus, (a) & tamen dicitur eſſe a Deo, æſtimavit Macedonius quod Spiritus ſanctus non ſit coeſſentialis Patri, ſed ſit eius creatura: non enim credebat quod aliquis poſſit ab alio naturam eius accipere, niſi ab eo naſceretur, & eius filius eſſet. Unde æſtimavit infallibiliter ſequi, ſi Spiritus ſanctus accipit a Patre naturam, & eſſentiam eius, quod ſit genitus, & filius. Et ideo ad huius erroris excluſionem neceſſarium fuit quod doctores noſtri manifeſtarent quod divina natura poteſt communicari duplici proceſſione: quarum una eſt generatio, vel nativitas, alia vero non: & hoc eſt quærere proceſſionum diſtinctionem in divinis.

Quidam ergo dixerunt, quod proceſſiones in divinis diſtinguuntur ſeipſis: & ratio huius poſitionis fuit, quia ponebant quod relationes non diſtinguunt divinas hypoſtaſes; ſed earum diſtinctionem manifeſtant tantum, æſtimantes quod relationes in divinis eſſent ad modum proprietatum individualium in rebus creatis, quæ diſtinctionem individuorum non cauſant, ſed manifeſtant tantum. Dicunt ergo, quod hypoſtaſes in divinis diſtinguuntur ſolum per originem. Et quia ea quibus primo aliqua diſtinguuntur, oportet quod ſeipſis diſtinguantur, ſicut differentiæ oppoſitæ, quibus ſpecies differunt, diſtinguuntur ſeipſis, ne in infinitum procedatur; ideo dicunt, quod proceſſiones in divinis diſtinguuntur ſeipſis. Hoc autem non poteſt eſſe verum: nam unumquodque diſtinguitur ab alio ſecundum ſpeciem per id a quo ſpeciem habet, & ſecundum numerum per id a quo individuatur. Differentia autem inter proceſſiones divinas oportet quod ſit non ſolum ſicut ea quæ differunt numero tantum, ſed etiam ſicut ea quæ differunt ſpecie, cum una ſit generatio, alia vero non. Relinquitur ergo quod proceſſiones divinæ diſtinguantur ſecundum id a quo ſpeciem habent. Nulla autem proceſſio, nec operatio, nec motus habet ſpeciem a ſe, ſed ſortitur ſpeciem a termino, vel a principio. Unde nihil eſt dictu, quod proceſſiones aliquæ diſtinguantur ſeipſis; ſed oportet quod diſtinguantur penes principia, vel penes terminos.

Et ideo dixerunt quidam, quod proceſſiones in divinis diſtinguuntur penes principia: ſecundum hoc, dico, quod una proceſſio eſt per modum naturæ, vel intellectus, alia vero per modum voluntatis: nomina enim intellectus, & voluntatis ſignificare videntur quædam operationum, & proceſſionum principia. Sed ſi quis diligenter conſideret, de facili videre poteſt quod hoc non ſufficit ad divinarum proceſſionum diſtinctionem, niſi aliud addatur. Cum enim oporteat in procedente inveniri ſimilitudinem eius quod eſt proceſſionis principium, ſicut in rebus creatis ſimilitudinem formæ generantis neceſſe eſt eſſe in genito; oportet, ſi proceſſiones in divinis diſtinguuntur per hoc quod principium unius eſt natura, vel intellectus, alterius vero voluntas, quod in procedente ſecundum unam proceſſionem inveniatur tantum id quod naturæ eſt, vel intellectus, in altero vero id quod eſt voluntatis tantum: quod pater eſſe falſum; Nam per unam proceſſionem, quæ eſt Filii a Patre, communicat Pater Filio quicquid habet, & naturam, & intellectum, & potentiam, & voluntatem, & quicquid abſolute dicitur; ut ſicut Filius eſt verbum; ideſt ſapientia genita, ita poſſet dici natura, vel voluntas, vel potentia genita, ideſt per generationem accepta; vel magis huiuſmodi per generationem accipiens. Unde patet quod ex quo omnia attributa eſſentialia concurrunt in unam proceſſionem Filii, non poſſit proceſſionum differentia inveniri ſecundum rationes attributorum diverſas; ita quod per unam proceſſionem attendatur communicatio unius attributi, & per aliam communicatio alterius. Cum autem proceſſionis terminus ſit habere (cum ad hoc procedat perſona divina, ut habeat quod accipit procedendo) proceſſiones autem ſecundum terminos diſtinguantur, neceſſe eſt ut ſicut habens diſtinguitur in divinis, ita diſtinguatur & procedens. Habens autem non diſtinguitur in divinis ab habente per hoc quod hic habeat hæc attributa, ille vero alia; ſed per hoc quod eadem unus habet ab alio. Nam omnia quæ habet Pater, habet Filius, ſed in hoc diſtinguitur Filius a Patre, quia Filius habet ea a Patre. Sic ergo procedens ab alio pro-

(a) al. & cum,

Google

procedente diſtinguitur, non quia unus hæc procedendo accipiat, alius illa; ſed quia unus eorum ab alio accipit. Quicquid ergo invenitur in proceſſione divina quod ſtatim in una proceſsione poteſt intelligi, nulla alia præintellecta, unius tantum proceſsionis eſt; ibi vero ſtatim alia proceſsio inveniri poteſt, ubi eadem quæ per primam proceſſionem ſunt accepta, iterum derivantur in aliam. Et ſic ſolus ordo proceſſionum, qui attenditur ſecundum originem, proceſſiones multiplicat in divinis. Unde convenienter dixerunt qui poſuerunt unam proceſſionem eſſe per modum naturæ, & intellectus, aliam per modum voluntatis, quantum ad id quod proceſſio quæ eſt ſecundum naturam, vel intellectum, non præexigit aliam proceſſionem; proceſſio autem quæ eſt per modum voluntatis, aliam proceſſionem præexigit. Nam amor alicuius rei non poteſt a voluntate procedere, niſi præintelligatur proceſſiſſe ab intellectu illius rei verbum conceptum: bonum enim intellectum eſt objectum voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod proceſſio in divinis dicitur eſſe ſubſtantialis, quia non ſecundum aliquod accidens attenditur; ſed per eam, ſubſtantiam recipit perſona procedens.

Secundum, & tertium concedimus.

Ad quartum dicendum eſt, quod nihil prohibet a voluntate aliquid naturaliter procedere. Voluntas enim naturaliter tendit in ultimum finem, ſicut & quælibet alia potentia naturaliter operatur ad ſuum objectum: & inde eſt quod homo naturaliter appetit felicitatem: & eodem modo Deus naturaliter amat ſuam bonitatem, ſicut etiam naturaliter intelligit ſuam veritatem. Sicut ergo Filius naturaliter procedit a Patre ut verbum, ita Spiritus ſanctus naturaliter procedit ab eo ut amor. Nec tamen Spiritus ſanctus procedit per modum naturæ: hoc enim procedere dicitur in divinis per modum naturæ quod procedit ſicut ea quæ in creaturis a natura producuntur, & non a voluntate. Sic ergo differt naturaliter produci, & produci per modum naturæ: dicitur enim aliquid produci naturaliter propter naturalem habitudinem quam habet ad ſuum principium; per modum vero naturæ produci dicitur quod producitur ab aliquo principio ſic producente ſicut natura producit.

Ad quintum dicendum, quod naturalis neceſſitas ſecundum quam voluntas aliquid ex neceſſitate velle dicitur, ut felicitatem, libertati voluntatis non repugnat, ut Auguſtinus docet in V. Lib. de civit. Dei (cap. x.) Libertas enim voluntatis, violentiæ, vel coactioni opponitur. Non eſt autem violentia, vel coactio in hoc quod aliquid ſecundum ordinem ſuæ naturæ movetur, ſed magis in hoc quod naturalis motus impeditur; ſicut cum impeditur grave ne deſcendat ad medium: unde voluntas libere appetit felicitatem, licet neceſſario appetat illam. Sic autem & Deus ſua voluntate libere amat ſeipſum, licet de neceſſitate amet ſeipſum. Et neceſſarium eſt quod tantum amet ſeipſum, quantum bonus eſt, ſicut tantum intelligit ſeipſum, quantum eſt. Libere ergo Spiritus ſanctus procedit a Patre, non tamen poſſibiliter, ſed ex neceſſitate. Nec poſſibile fuit ipſum procedere minorem Patre; ſed neceſſarium fuit ipſum Patri eſſe æqualem, ſicut & Filium, qui eſt verbum Patris.

Ad ſextum dicendum, quod creatura non procedit a voluntate divina naturaliter, neque ex neceſſitate: licet enim Deus ſua voluntate naturaliter, & ex neceſſitate amet ſuam bonitatem, & talis amor procedens ſit Spiritus ſanctus; non tamen naturaliter, aut ex neceſſitate vult creaturas produci, ſed gratis. Non enim creaturæ ſunt ultimus finis voluntatis divinæ, neque ab eis dependet bonitas Dei, qui eſt ultimus finis, cum ex creaturis divinæ bonitati nihil accreſcat; ſicut etiam homo ex neceſſitate vult felicitatem, non tamen ea quæ ad felicitatem ordinantur.

Ad ſeptimum dicendum, quod licet natura, & voluntas in Deo non differant re, ſed ratione tantum; tamen ille qui procedit per modum voluntatis, oportet quod realiter differat ab eo qui procedit per modum naturæ, & una proceſſio realiter ab alia differat. Dictum eſt enim, quod proceſſio per modum naturæ intelligitur, quando aliquid procedit ab aliquo ſicut illud quod procedit a natura; & ſimiliter per modum voluntatis, quando procedit ſicut id quod procedit a voluntate. Semper enim voluntas aliquid producit aliqua proceſſione præſuppoſita. Non enim voluntas in aliquid tendit, niſi præexiſtente productione intellectus aliquid concipientis; cum bonum intellectum moveat voluntatem. Proceſſio autem quæ eſt a naturali agente, non præſupponit aliam proceſsionem niſi per accidens, inquantum ſcilicet unum naturale agens dependet ab alio naturali agente; ſed tamen hoc non pertinet ad rationem naturæ, in-

quan-

quantum natura eſt. Unde illa proceſsio per modum naturæ intelligitur in divinis quæ nullam aliam præſupponit, illa vero per modum voluntatis quæ ex præſuppoſita proceſſione principium ſumit. Et ſic oportet proceſsionem eſſe ex proceſſione, & procedentem ex procedente: hoc autem facit realem differentiam in divinis.

Octavum concedimus.

Ad nonum dicendum, quod utriuſque proceſſionis ſimilitudinem Deus indidit creaturis; ſed tamen per proceſsionem quæ eſt per modum naturæ, natura in rebus creatis communicari poteſt: effectus enim eſt ſimilis agenti inquantum eſt agens: unde per actionem cuius natura eſt principium, effectus naturam recipere poteſt; ſed per actionem cuius voluntas eſt principium, effectus non poteſt recipere niſi ſimilitudinem eius quod eſt in voluntate, ſicut finis, vel formæ, ut in artificialibus patet. Quicquid autem eſt in Deo, eſt divina natura: unde oportet quod per utramque proceſsionem natura communicetur.

Ad decimum dicendum, quod cum dicitur in divinis proceſſio per modum naturæ, vel voluntatis, non ponitur in Deo modus qui ſit qualitas divinæ ſubſtantiæ ſuperaddita; ſed oſtenditur ſimilitudinis cuiuſdam comparatio inter proceſsiones divinas, & proceſsiones quæ ſunt in rebus creatis.

Ad undecimum dicendum, quod in divinis proceſſio quæ eſt per modum intellectus, non diſtinguitur a proceſsione quæ eſt per modum naturæ; diſtinguitur autem ab utraque proceſſio quæ eſt per modum voluntatis: & hoc propter tria. Primo quidem quia ſicut proceſsio quæ eſt per modum naturæ, non præexigit aliam proceſſionem, ita nec proceſsio quæ eſt per modum intellectus; proceſsio autem quæ eſt per modum voluntatis, de neceſsitate præexigit proceſſionem quæ eſt per modum intellectus. Secundo quia ſicut natura producit aliquid in ſimilitudinem ſui, ita & intellectus tam intra quam extra: intra quidem, ſicut verbum eſt ſimilitudo rei intellectæ, & intellectus intelligentis ſeipſum; extra autem, ſicut forma intellecta inducitur in artificiatum. Voluntas autem non producit ſuam ſimilitudinem nec intus, nec extra. Intus quidem non, quia amor, qui eſt intranea proceſsio voluntatis, non eſt ſimilitudo aliqua voluntatis, vel voliti, ſed quædam impreſſio relicta ex voluntate in volito, aut quædam unio unius ad alterum. Extra autem non, quia voluntas imprimit in artificiatum formam intellectam prius quam volitam ſecundum ordinem rationis: unde principaliter eſt ſimilitudo intellectus, licet ſecundario voluntatis. Tertio quia proceſsio naturæ eſt tantum ab uno ſicut ab agente, ſi ſit perfectum agens. Nec obſtat quod in animalibus generatur aliquid ex duobus, ſcilicet ex patre, & matre: nam ſolus pater eſt agens in generatione, mater vero patiens. Similiter autem proceſſio intellectus eſt ab uno ſolo, ſed amicitia, quæ eſt amor mutuus, procedit ex duobus ad invicem ſe amantibus.

Ad duodecimum dicendum, quod licet in divinis non proprie dicatur genus, & ſpecies, vel univerſale, & particulare; tamen ut de divinis ſecundum quamdam ſimilitudinem creaturarum loquamur, Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus diſtinguuntur ſicut plura individua unius ſpeciei, ut etiam Damaſcenus dicit (Lib. III. ortho. Fidei cap. IV. in princ.) Sed attendendum eſt, quod in aliquo individuo in genere ſubſtantiæ poſſumus ſpeciem dupliciter conſiderare: uno modo ſpeciem hypoſtaſis ipſius; alio modo ſpeciem proprietatis individualis. Dato enim quod Sortes ſit albus, & Plato ſit niger, & poſito quod albedo, & nigredo ſint proprietates individuantes Sortem, & Platonem, verum erit dicere, quod Sortes, & Plato ſunt unum ſpecie, ſub qua ſpecie hypoſtaſes continentur. Conveniunt enim in humanitate, ſed diſtinguuntur ſecundum ſpeciem proprietatis: albedo enim & nigredo ſpecie differunt: & ſimiliter eſt in Patre, & Filio. Conſiderantur enim ut unum ſpecie, cuius iſtæ hypoſtaſes ſunt ſuppoſita, inquantum conveniunt in una natura deitatis; ſed ſecundum ſpeciem proprietatis perſonalis inveniuntur differre: paternitas enim, & filiatio ſunt relationes ſecundum ſpeciem diverſæ. Sciendum eſt etiam, quod generatio in rebus creatis per ſe ordinatur ad ſpeciem: natura enim intendit generare hominem: unde & natura ſpeciei per generationem multiplicatur in rebus creatis. Proceſsio autem in divinis eſt ad multiplicationem hypoſtaſum, in quibus natura divina una numero invenitur: unde proceſsiones in divinis ſunt differentes quaſi ſecundum ſpeciem, propter differentiam proprietatum perſonalium, licet in procedentibus ſit una natura communis.

Et per hoc patet ſolutio ad decimumtertium & ad decimumquartum.

Ad decimumquintum dicendum, quod Spiritus ſanctus procedit a Patre, & Filio,

inquantum ſunt plures, ſi habeatur reſpectus ad ſuppoſita ſpirantia. Cum enim Spiritus ſanctus ſit amor mutuus, & nexus duorum, oportet quod a duobus ſpiretur. Sed ſi habeatur reſpectus ad id quo ſpirantes ſpirant, ſic procedit ab eis, inquantum ſunt unum in natura divina. Non enim poteſt ab aliquo procedere Deus niſi a Deo.

Ad decimumſextum dicendum, quod proceſſio quæ condividitur paternitati, & filiationi, eſt proprietas perſonalis Spiritus ſancti: quæ licet ſit relatio, quia tamen non eſt nominata, ſicut paternitas, & filiatio, ſignificatur nomine proceſſionis, ac ſi filiatio eſſet innominata, & ſignificaretur nomine nativitatis, quod eſt ſpeciale nomen proceſſionis Filii. Proceſſio autem Spiritus ſancti non habet ſpeciale nomen, eo quod per talem modum proceſſionis non invenitur in creaturis aliqua natura communicari, ut iam dictum eſt. Nomina vero a creaturis in divina transferimus: unde non ſequitur quod proceſſio communis in divinis ſit una tantum.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod in creatura, quæ eſt accidentium ſuſceptiva, poteſt aliquid eſſe quod non eſt rei natura; non autem in Deo: & propter hoc in divinis ſecundum quemlibet modum proceſſionis communicatur natura, non autem in creaturis: licet enim ſint in eis proceſſiones diverſæ, tamen natura non communicatur niſi per unum modum.

Ad decimumoctavum dicendum, quod procedere a Patre ſecundum modum coæternitatis competit proceſſioni Filii, inquantum eſt proceſſio divina: unde convenit etiam proceſsioni Spiritus ſancti: tamen non competit proceſsioni Filii ſecundum quod diſtinguitur a proceſsione Spiritus ſancti.

Ad decimumnonum dicendum, quod Filius eſt ſufficiens ratio proceſsionis temporalis creaturæ ut verbum, & exemplar: ſed oportet quod Spiritus ſanctus ſit ratio proceſsionis creaturæ ut amor. Sicut enim dicitur Sapien. IX. quod Deus facit omnia ſuo verbo, ita dicitur Sapien. XI. quod diligit omnia quæ ſunt, & nihil odit eorum quæ fecit: & Dionyſius dicit in IV. cap. de divin. Nomin. quod divinus amor non permiſit ipſum ſine germine eſſe.

Ad viceſimum dicendum, quod natura perfecta in multas operationes poteſt, licet ad unamquamque operationem ei pauca ſufficiant.

Ad viceſimumprimum dicendum, quod a Patre uno & ſolo, eſt una ſola proceſsio, ſcilicet Filii; a Patre autem, & a Filio ſimul, eſt alia proceſsio, ſcilicet Spiritus ſancti.

Ad viceſimumſecundum dicendum, quod proceſsio Spiritus ſancti eſt proceſsio amoris. Per proceſsionem autem amoris non producitur aliquid ut recipiens formam eius a quo procedit, ſive naturam: & ideo proceſsio amoris non habet rationem generationis, vel nativitatis. Sed quod Spiritus ſanctus naturam, & formam Dei Patris recipiat ſua proceſsione, hoc habet inquantum eſt amor Dei, in quo non eſt aliquid quod non ſit de natura ipſius.

Et per hoc patet reſponſio ad viceſimumtertium.

Ad ea etiam quibus oſtendebatur quod ſunt in divinis plures proceſsiones quam duæ, reſpondendum eſt.

Ad quorum primum dicendum, quod in divinis una & eadem eſt proceſsio quæ eſt per modum intellectus, & quæ eſt per modum naturæ, ut ſupra (in ſolut. ad. VII. & XI. arg.) oſtenſum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod natura humana materialis eſt, ideſt ex materia, & forma compoſita: & ideo in hominibus proceſsio per modum naturæ non poteſt eſſe niſi ſecundum aliquam tranſmutationem naturalem; proceſsio autem quæ eſt per modum intellectus, ſemper eſt immaterialis, ſecundum quod ipſe intellectus immaterialis, ſecundum quod ipſe intellectus immaterialis eſt: unde in hominibus non poteſt eſſe una & eadem proceſsio quæ eſt per modum naturæ, & quæ eſt per modum intellectus; in divinis autem eſt una & eadem, eo quod natura divina immaterialis eſt.

Ad tertium dicendum, quod aliud eſt procedere in alterum, & aliud eſt procedere ab alio: procedere enim in alterum eſt ſuam ſimilitudinem alteri communicare; & per hunc modum eſt intelligenda divinæ bonitatis proceſsio in creaturas, ſecundum Dionyſium: procedere autem ab alio eſt eſſe ab alio habere; & ſic loquimur hic de proceſſione, ſecundum quem modum conſtat quod non convenit Patri procedere.

A R-

Digitized by Google

ARTICULUS IK.

De ordine proceſsionis ad relationem in divinis.

I. P. quæſt. xl11. *art.* 3.

TErtio quæritur de ordine proceſsionis ad relationem in divinis. Er videtur quod proceſsio ſecundum intellectuoı ſit prior relatione in divınis. Dicit enim Magiſter in in xxvıı. diſtin. I. Lib. Senten. quod Pater ſemper eſt Pater, quia ſemper genuit Filium. Generatio autem proceſsionem ſignificat, Pater autem relationem. Ergo proceſsio ſecundum intellectum præcedit relationes in divinis.

2. Præterea. Philoſophus dicit in V. Metaph. (com. xx.) quod relationes ex actionibus innaſcuntur, vel ex quantitatibus. Conſtat autem quod relationes divinæ non innaſcuntur ex quantitate. Ergo ſecundum modum intelligendi conſequuntur ex actione. Proceſsiones autem in divinis perſonis ſignificantur per modum perſonalium actionum. Ergo proceſsiones in divinis præcedunt ſecundum intellectum relationes.

3. Præterea. Abſolutum eſt prius relativo, ſicut unum eſt prius quam multa. Sed actiones magis ad abſoluta accedunt quam relationes. Ergo priores ſunt ſecundum intellectum.

4. Præterea. Omne relativum ad aliud dicitur. Non autem poteſt eſſe aliud, ubi non eſt diſtinctio. Ergo relatio diſtinctionem præſupponit. Diſtinctio autem io divinis perſonis eſt ſecundum originem, prout ſcilicet unus procedit ab alio. Ergo proceſsiones ſecundum intellectum præcedunt relationes in divinis.

5. Præterea. Omnis proceſsio præcedit ſecundum intellectum proceſsionis terminum. Filiatio autem quæ eſt relatio Filii, eſt terminus nativitatis, quæ eſt eiuſdem Filii proceſsio. Ergo proceſsio Filii præcedit filiationem. Sed filiatio, & paternitas ſunt ſimul non ſolum natura, & tempore, ſed etiam intellectu: quia unum relativorum eſt de intellectu alterius. Nativitas ergo Filii præcedit paternitatem ſecundum intellectum, & multo magis generatio, quæ eſt actus patris. Proceſsiones ergo ſimpliciter relationes præcedunt ſecundum intellectum in divinis.

Sed contra. Prius ſecundum intellectum eſt perſona quam actio perſonalis. Relationes autem ſunt conſtitutivæ perſonarum, proceſsiones autem ſunt quaſi perſonales actiones. Ergo prius ſecundum intellectum ſunt relationes quam proceſsiones.

Præterea. Proceſsio oportet quod ſit alicuius ab alio: ſicuti enim nulla res generat ſeipſam ut ſit, ut Auguſtinus dicit in I. de Trin. (cap. 1. ante med.) ita nulla res a ſeipſa procedit. Proceſsio ergo diſtinctionem in divinis requirit. Diſtioctio autem non eſt in divinis, niſi per relationes. Ergo proceſsiones in divinis præſupponunt relationes.

Reſpondeo dicendum, quod ordo abſque diſtinctione non eſt. Unde ubi non eſt diſtinctio ſecundum rem, ſed ſolum ſecundum modum intelligendi, ibi non poteſt eſſe ordo niſi ſecuodum modum intelligendi. Diſtinctio autem ſecundum rem in divinis oon eſt, niſi perſonatum ad invicem, & oppoſitarum relationum: unde in divinis non eſt ordo realis, niſi quantum ad perſonas, inter quas eſt ordo naturæ, ſecundum Auguſtinum, prout eſt alter ex altero, non quod alter ſit prior altero. Proceſsiones autem, & relationes non diſtinguuntur in divinis ſecundum rem, ſed ſolum ſecundum modum intelligendi. Unde & Auguſtinus (Fulgentius) dicit de Fide ad Petrum (cap. 11. in princ.) quod proprium Patris eſt quod genuit Filium. In quo datur intelligi, quod generare Filium ſit proprietas Patris: nec eſt alia proprietas quam paternitas, quæ dicitur eſſe Patris proprietas perſonalis. Non eſt ergo inter proceſſionem & relationem in divinis quærendus ordo ſecundum rem, ſed ſecundum moduoı intelligendi tantum. Sicut autem relatio, & proceſſio in divinis ſunt idem ſecundum rem, & differunt ſecundum rationem tantum; ita & ipſa relatio, quamvis ſit una ſecundum rem, eſt tamen multiplex ſecundum modum intelligendi. Iotelligimus enim ipſam relationem ut conſtitutivam perſonæ: quod quidem oon habet inquantum eſt relatio: quod ex hoc patet, quia relationes in rebus humanis non conſtituunt perſonas, cum relationes ſint accidentia; perſona vero eſt aliquid ſubſiſtens in genere ſubſtantiæ: ſubſtantia autem per accidens conſtitui non poteſt. Sed habet hoc relatio in divinis quod perſonam conſtituat, inquantum eſt divina relatio: ex hoc enim habet quod ſit idem cum divina eſſeotia, cum in Deo nullum accidens eſſe poſsit: relatio enim, quia ſecundum rem eſt ipſa natura divina, hypoſtaſim divinam conſtituere poteſt. Eſt ergo

alius modus intelligendi quo intelligitur relatio ut conſtitutiva divinæ perſonæ, & alius quo intelligitur relatio, ut relatio eſt. Unde nihil prohibet quod quantum ad unum modum intelligendi, relatio præſupponat proceſſionem, quantum vero ad alium ſit e converſo. Sic ergo dicendum eſt, quod ſi conſideretur relatio ut relatio eſt, præſupponit proceſſionis intellectum; ſi autem conſideretur ut eſt conſtitutiva perſonæ, ſic relatio quæ eſt conſtitutiva perſonæ, a qua eſt proceſſio, eſt prior ſecundum intellectum quam proceſſio; ſicut paternitas inquantum eſt conſtitutiva perſonæ Patris eſt prior ſecundum intellectum quam generatio. Relatio autem quæ eſt conſtitutiva perſonæ procedentis, etiam inquantum eſt conſtitutiva perſonæ, eſt poſterior ſecundum intellectum quam proceſſio, ſicut filiatio quam nativitas: & hoc ideo quia perſona procedens intelligitur ut terminus proceſsionis.

Ad primum ergo dicendum, quod Magiſter loquitur de paternitate conſiderata ſecundum quod relatio eſt.

Et ſimiliter dicendum ad ſecundum, & tertium.

Ad quartum dicendum, quod in rebus in quibus relationes ſunt accidentia, oportet quod relatio præſupponat diſtinctionem; in divinis autem relationes conſtituunt tres perſonas diſtinctas.

Ad quintum dicendum, quod paternitas eſt de intellectu filiationis, & e converſo, ſecundum quod utrumque conſideratur ut relatio quædam. Sic autem dicimus, quod relationes ſequuntur proceſsiones ordine intellectus.

Aliæ duæ rationes procedunt de relationibus ſecundum quod ſunt conſtitutivæ perſonarum.

ARTICULUS IV.

Utrum Spiritus ſanctus procedat a Filio.

I. P. quæſt. XXXVI. *art.* 2. *I. Sent. diſt.* XI. *art.* I. *& IV. cont. Gent. cap.* XXIV. *&* XXV.

QUarto quæritur, utrum Spiritus ſanctus procedat a Filio. Et videtur quod non. Dicit enim Dionyſius in IV. cap. de divin. Nomin. quod Filius, & Spiritus ſanctus ſunt ſicut flores deigenæ divinitatis. Flos autem non eſt a flore. Ergo Spiritus ſanctus non eſt a Filio.

2. Præterea. Si Filius eſt principium Spiritus ſancti, aut hoc habet a ſe, aut ab alio. A ſe non habet: non enim Filio inquantum Filius eſt, convenit eſſe principium, ſed magis eſſe a principio. Si autem habet a Patre, oportet quod hoc modo ſit principium ſicut Pater. Pater autem eſt principium per generationem. Ergo Filius erit principium Spiritus ſancti per generationem; & ita Spiritus ſanctus erit filius Filii.

3. Præterea. Quicquid eſt commune Patri, & Filio, ſimiliter convenit utrique. Si ergo eſſe principium eſt commune Patri, & Filio, Filius erit principium eo modo quo Pater. Pater autem eſt principium per generationem. Ergo & Filius; & ſic idem quod prius.

4. Præterea. Filius ideo Filius eſt, quia procedit a Patre, & eſt verbum ipſius: Spiritus autem ſanctus dicitur verbum Filii ſecundum Baſilium (Lib. V. contra Eunomium in cap. incipiente, *Propterea*) qui hoc accipit ex eo quod Apoſtolus dicit Hebr. I. quod Filius portat omnia verbo virtutis ſuæ. Si ergo Spiritus ſanctus procedit a Filio, oportet quod ſit filius Filii.

5. Præterea. Licet ſecundum rem paternitas, & filiatio per prius ſit in Deo quam in nobis, ſecundum illud Apoſtoli ad Epheſ. III. 15. *Ex quo*, ſcilicet Deo Patre, *omnis paternitas in cælo, & in terra nominatur*: tamen ſecundum nominis impoſitionem hæc nomina translata ſunt ab humanis ad divina. Sed in humanis procedens a filio vocatur nepos. Si ergo Spiritus ſanctus procedit a Filio, erit nepos Dei Patris; quod eſt abſurdum.

6. Præterea. Proprietas Filii eſt in accipiendo: ex hoc enim Filius dicitur quod accipit naturam Patris per generationem. Si ergo Filius ex ſe emittat Spiritum ſanctum, erunt in Filio proprietates contrariæ; quod eſt inconveniens.

7. Præterea. Quicquid eſt in divinis, aut eſt commune, aut proprium. Emittere autem Spiritum ſanctum non eſt commune toti Trinitati: non enim convenit Spiritui ſancto. Ergo eſt proprium Patris, & ſic non convenit Filio.

8. Præterea. Spiritus ſanctus amor eſt, ut Auguſtinus probat in Lib. de Trin. Amor autem Patris in Filium gratuitus eſt: non enim amat Filium quaſi aliquid ab eo accipiens, ſed ſolum quaſi aliquid ei dans. Amor autem Filii in Patrem, eſt amor debitus: ſic enim amat Patrem quaſi aliquid ab eo accipiens. Amor autem debitus eſt alius ab amore gratuito. Si ergo Spiritus ſan-

ſanctus ſit amor a Patre, & Filio procedens, ſequitur quod ſit alius a ſeipſo.

9. Præterea. Spiritus ſanctus eſt amor gratuitus: unde & ab eo profluunt diviſiones gratiarum, ſecundum illud I. ad Corinth. xɪɪ. 4. *Diviſiones gratiarum ſunt, idem vero ſpiritus*. Si ergo amor Filii in Patrem non eſt amor gratuitus, Spiritus ſanctus non erit amor Filii: non ergo procedit a Filio.

10. Præterea. Si Spiritus ſanctus procedit a Filio ut amor, cum Filius amet Patrem, ſicut mater filium, oportebit, quod Spiritus ſanctus ſicut procedit a Patre in Filium, ita procedat a Filio in Patrem. Hoc autem eſt impoſſibile, ut videtur: ſequeretur enim quod Pater aliquid a Filio reciperet; quod penitus eſſe non poteſt.

11. Præterea. Sicut Pater, & Filius diligunt ſe; ita Filius, & Spiritus ſanctus, vel Pater, & Spiritus ſanctus. Si ergo Spiritus ſanctus procedit a Patre, & Filio, quia Pater & Filius diligunt ſe; pari ratione quia Pater, & Spiritus ſanctus diligunt ſe, procedit Spiritus ſanctus a ſeipſo; quod eſt impoſſibile.

12. Præterea. Dionyſius dicit in 1. cap. de div. Nom. *Univerſaliter non eſt audendum dicere aliquid, nec etiam cogitare de ſuperſubſtantiali occulta divinitate, præter ea quæ divinitus nobis ex ſacris eloquiis ſunt expreſſa*. In Scriptura autem ſacra non exprimitur quod Spiritus ſanctus procedat a Filio, ſed ſolum quod procedit a Patre, ſecundum illud Ioan. xv. 26. *Cum venerit Paraclytus, quem ego mittam vobis a Patre Spiritum veritatis, qui a Patre procedit*. Non ergo dicendum eſt, nec cogitandum quod Spiritus ſanctus procedat a Filio.

13. Præterea. In geſtis I. Epheſinæ Synodi ſic dicitur, quod perlecto ſymbolo Nicenæ Synodi, decrevit ſancta Synodus, *aliam fidem nulli licere proferre, vel conſcribere, vel componere, præter definitam a ſanctis patribus, qui in Nicæa congregati ſunt cum Spiritu ſancto: præſumentes autem aut componere fidem alteram, aut protendere, aut proferre volentibus converti ad notitiam veritatis, vel ex paganitate, vel ex Iudaiſmo, vel ex hæreſi aliqua: hos, ſi quidem ſint Epiſcopi, aut clerici, alienos eſſe Epiſcopos ab epiſcopatu, & clericos a clericatu; ſi vero ſint laici, anathematizari*. Et ſimiliter in geſtis Chalcedonenſis Synodi poſt recitatam determinationem Conciliorum ſubditur: *eos autem qui auſi ſunt componere fidem alteram, aut proferre, aut docere, aut tradere alterum ſymbolum volentibus vel ex gentilitate ad cognitionem veritatis, vel Iudæis, vel ex hæreſi quacumque converti; hos, ſi Epiſcopi fuerint, aut clerici, alienos eſſe Epiſcopos ab epiſcopatu, & clericos a clero; ſi vero monachi, aut laici fuerint, anathematizari*. In præmiſſa autem Concilii determinatione non habetur quod Spiritus ſanctus procedit a Filio, ſed ſolum quod procedat a Patre. Legitur etiam in Symbolo Conſtantinopolitanæ Synodi: *Credimus in Spiritum ſanctum Dominum, & vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre, & Filio adorandum, & conglorificandum*. Nullo ergo modo debuit addi in ſymbolo fidei quod Spiritus ſanctus procedat a Filio.

14. Præterea. Si Spiritus ſanctus dicitur a Filio procedere, aut hoc dicitur propter aliquam auctoritatem Scripturæ, aut propter aliquam rationem. Auctoritas quidem ſacræ Scripturæ ad hoc oſtendendum nulla videtur eſſe ſufficiens: habetur ſiquidem in ſacris Scripturis, quod Spiritus ſanctus ſit Filii, ſicut dicitur Galat. ɪv. 6. *Miſit Deus Spiritum Filii ſui in corda veſtra*: & Rom. vɪɪɪ. 9. *Si quis Spiritum Chriſti non habet, hic non eſt eius*. Habetur etiam quod Spiritus ſanctus ſit miſſus a Filio: dicit enim Chriſtus Ioan. xvɪ. 7. *Si enim non abiero, Paraclytus non veniet ad vos; ſi autem abiero, mittam eum ad vos*. Non autem ſequitur quod Spiritus ſanctus procedat a Filio ex eo quod eſt Filii: quia hoc huius multipliciter dicitur, ſecundum Philoſophum. Similiter etiam neque ex eo quod Spiritus ſanctus dicitur miſſus a Filio: quia licet Filius non ſit a Spiritu ſancto, dicitur tamen a Spiritu ſancto miſſus, ſecundum illud Iſaiæ xlvɪɪɪ. 16. ex perſona Chriſti: *Et nunc miſit me Dominus, & Spiritus eius*: & Iſaiæ lxɪ. 1. *Spiritus Domini ſuper me... ad evangelizandum manſuetis miſit me*: quod in ſe dicit Chriſtus eſſe completum. Similiter etiam non poteſt per rationem efficaciter probari. Licet enim Spiritus ſanctus non ſit a Filio, adhuc tamen, ut videtur, diſtincti ad invicem remanebunt: differunt enim ſuis proprietatibus perſonalibus. Nihil ergo videtur cogere ad dicendum, Spiritum ſanctum procedere a Filio.

15. Præterea. Omne quod procedit ab aliquo, habet aliquid ab eo. Si ergo Spiritus ſanctus procedat a duobus, ſcilicet a Patre, & Filio, oportet quod a duobus accipiat; & ſic videtur ſequi quod ſit compoſitus.

16. Præ-

16. Præterea. De ratione principii eſt quod non ſit ab alio ſecundum Philoſophum in I. Phyſic. (com. 111.) Sed Filius eſt ab alio, ſcilicet a Patre. Ergo Filius non eſt principium Spiritus ſancti.

17. Præterea. Voluntas movet intellectum ad operandum: homo enim intelligit quando vult. Sed Spiritus ſanctus procedit per modum voluntatis ut amor, Filius autem per modum intellectus ut verbum. Non ergo videtur quod Spiritus procedat a Filio, ſed magis e converſo.

18 Præterea. Nihil procedit ab eo in quo quieſcit. Sed Spiritus ſanctus a Patre procedit, & in Filio quieſcit, ut ſcribitur in paſſione beati Andreæ. Ergo Spiritus ſanctus non procedit a Filio.

19. Præterea. Simplex non poteſt procedere a duobus: quia effectus eſſet ſimplicior, & prior quam cauſa. Sed Spiritus ſanctus eſt ſimplex. Non ergo procedit a duobus, ſcilicet a Patre, & Filio.

20. Præterea. Si aliquid perfecte procedit ab uno, ſuperfluum eſt quod procedat a duobus. Sed Spiritus ſanctus perfecte procedit a Patre. Ergo ſuperfluum eſſet quod procederet a Patre, & Filio ſimul.

21. Præterea. Sicut Pater, & Filius ſunt unum in ſubſtantia, & natura; ita Pater, & Spiritus ſanctus. Sed Spiritus ſanctus non convenit cum Patre in generatione Filii. Ergo nec Filius convenit cum Patre in emiſſione Spiritus ſancti.

22. Præterea. Filius eſt radius Patris, ut patet per Dionyſium in principio Cæleſtis Hierar. Spiritus autem ſanctus eſt ſplendor. Splendor autem non eſt a radio. Ergo nec Spiritus ſanctus eſt a Filio.

23. Præterea. Filius eſt quoddam lumen Patris, cum ſit verbum eius. Spiritus autem ſanctus eſt ſicut calor, eſt enim amor quidam: unde & ſuper Apoſtolos in ſpecie ignis apparuit, Act. 11. Calor autem non eſt a lumine. Ergo nec Spiritus ſanctus a Filio.

24. Præterea. Damaſcenus dicit, quod Spiritus ſanctus dicitur eſſe Filii, ſed non a Filio.

Sed contra eſt. quod Athanaſius dicit (in Symbol.) *Spiritus ſanctus a Patre, & Filio non factus, nec creatus, nec genitus, ſed procedens.*

Præterea. Spiritus ſanctus dicitur tertia in Trinitate perſona, ſecunda Filius, prima Pater. Ternarius autem procedit ab unitate mediante binario. Ergo Spiritus ſanctus procedit a Patre, mediante Filio.

Præterea. Cum inter divinas perſonas ſit ſumma convenientia, quælibet divinarum perſonarum ad aliam habet immediatam germanitatem. Hoc autem non eſſet, ſi Spiritus ſanctus non eſſet a Filio: tunc enim Filius, & Spiritus ſanctus non haberent germanitatem ad invicem immediate, ſed ſolum mediante Patre, inquantum ambo ſunt ab uno. Ergo Spiritus ſanctus eſt a Filio.

Præterea. Divinæ perſonæ non diſtinguuntur ab invicem niſi ſecundum originem: Si ergo Spiritus ſanctus non eſſet a Filio, non diſtingueretur ab eo; quod eſt inconveniens.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum ea quæ ſupra determinata ſunt, neceſſe eſt Spiritum ſanctum a Filio procedere: oportet enim ſi Filius, & Spiritus ſanctus ſunt duæ perſonæ, quod alia ſit proceſſio unius, & alia alterius. Oſtenſum autem eſt ſupra (art. 11.) quod non poſſunt eſſe duæ proceſſiones in divinis niſi ſecundum ordinem proceſſionum, ut ſcilicet a procedente ſecundum unam proceſſionem ſit alia proceſſio. Neceſſe eſt ergo quod Spiritus ſanctus ſit a Filio. Sed præter hanc rationem etiam ex aliis rationibus de neceſſitate probatur quod Spiritus ſanctus ſit a Filio. Oportet enim quod omnis differentia aliquorum ſequatur ex prima radice diſtinctionis ipſorum; niſi forte ſit differentia per accidens, ſicot ambulans differt a ſedente: & hoc ideo quia quæcumque per ſe inſunt alicui, vel ſunt de eſſentia eius, vel conſequuntur eſſentialia principia, ex quibus eſt prima radix diſtinctionis rerum. In divinis autem non poteſt eſſe aliquid per accidens: quia omne quod ineſt alicui per accidens, cum ſit extraneum a natura eius, oportet quod conveniat ei ex aliqua exteriori cauſa; quod non poteſt dici in divinis. Oportet ergo quod omnis differentia divinarum perſonarum ad invicem, ſequatur ex prima radice diſtinctionis earum. Prima autem radix diſtinctionis Patris, & Filii, eſt ex paternitate, & filiatione. Oportet ergo quod omnis differentia quæ eſt inter Patrem & Filium, ſequatur ex hoc quod ipſe eſt Pater, & ille Filius. Eſſe autem principium Spiritus ſancti non convenit Patri inquantum Pater eſt, ratione paternitatis: ſic enim non refertur niſi ad Filium: unde ſequeretur quod Spiritos ſanctus eſſet Filius. Similiter autem nec hoc repugnat rationi filiationis: quia ſecundum filiarionem non refertur ad alium niſi ad Patrem.

Non

Non ergo poteſt eſſe differentia inter Patrem & Filium in hoc quod Pater ſit principium Spiritus ſancti, non autem Filius. Item, ſicut in Libro de Synodis (poſt med.) dicitur, creaturæ proprium eſt quod voluntate ſua Deus eam produxerit. Quod Hilarius ex hoc probat quod creatura non eſt talis qualis eſt Deus, ſed qualem Deus eam voluit eſſe. Quia vero Filius eſt talis qualis eſt Pater, dicitur quod Pater genuit Filium naturaliter. Eadem autem ratione Spiritus ſanctus eſt a Patre naturaliter, quia eſt ſimilis, & æqualis Patri: natura enim producit ſibi ſimile. Oportet autem quod creatura, quæ eſt a Patre ſecundum ſuam voluntatem, ſit etiam a Filio: quia eadem eſt voluntas Patris, & Filii. Similiter autem & eadem eſt natura utriuſque. Oportet ergo quod ſicut Spiritus ſanctus eſt a Patre, ita ſit a Filio. Nec tamen ſequitur quod Filius, vel Spiritus ſanctus ſint a Spiritu ſancto, licet & ipſe habeat unam naturam cum Patre; ſicut ſequitur quod creatura eſt ab eo, inquantum habet unam voluntatem cum Patre, propter repugnantiam quæ ſequeretur, ſi Spiritus ſanctus diceretur eſſe a ſeipſo, vel ſi ab eo diceretur eſſe Filius, qui eſt eius principium. Hoc autem apparet alio modo. Non enim poteſt eſſe in divinis perſonis diſtinctio niſi ſecundum relationes: ea enim quæ abſolute dicuntur in divinis, eſſentiam ſignificant, & communia ſunt, ut bonitas, ſapientia, & huiuſmodi. Relationes autem diverſæ non poſſunt facere diſtinctionem, niſi ratione ſuæ oppoſitionis: diverſæ enim relationes poſſunt eſſe unius ad idem: patet enim quod idem eiuſdem poteſt eſſe filius, diſcipulus, æqualis, & quæcumque aliæ relationes quæ oppoſitionem non includunt. Patet autem quod Filius diſtinguitur a Patre per hoc quod aliqua relatione ad ipſum refertur: & ſimiliter Spiritus ſanctus a Patre diſtinguitur propter aliquam relationem. Iſtæ ergo relationes quantumcumque videantur diſparatæ, nullo modo poterunt diſtinguere Spiritum ſanctum a Filio, niſi ſint oppoſitæ. Oppoſitio autem alia in divinis eſſe non poteſt, niſi ſecundum originem, prout ſcilicet unus eſt ab alio. Nullo ergo modo Filius, & Spiritus ſanctus poterunt eſſe diſtincti per hoc quod uterque diverſimode referatur ad Patrem; niſi unus eorum referatur ad alterum ut ab eo exiſtens. Conſtat autem quod Filius non eſt a Spiritu ſancto: de ratione enim Filii eſt quod non referatur niſi ad Patrem ut ab eo exiſtens. Relinquitur ergo de neceſſitate quod Spiritus ſanctus ſit a Filio. Sed quia poteſt aliquis dicere, quod ea quæ ſunt fidei, non ſunt ſolum rationibus, ſed auctoritatibus confirmanda; reſtat oſtendere per auctoritates ſacræ Scripturæ quod Spiritus ſanctus ſit a Filio: habetur enim in pluribus ſacræ Scripturæ locis quod Spiritus ſanctus ſit Filii: ſicut Rom. VIII. 9. *Qui Spiritum Chriſti non habet, hic non eſt eius*; & Galat. IV. 6. *Miſit Deus Spiritum Filii ſui in corda veſtra*: & Act. XVI. 7. *Tentabant ire Bithyniam, & non permiſit eos Spiritus Ieſu*. Non enim poteſt intelligi quod Spiritus ſanctus ſit ſpiritus Chriſti ſolum ſecundum humanitatem, quaſi ipſum replens: quia Spiritus ſanctus eſt alicuius hominis ut habentis, non autem ut dantis. Filii autem eſt Spiritus ſanctus ut dantis ipſum, ſecundum illud I. Ioan. IV. 13. *In hoc cognoſcimus quoniam in eo manemus, & ipſe in nobis, quia de Spiritu ſuo dedit nobis*: & Act. V. dicitur, quod dedit Spiritum ſanctum obedientibus ſibi. Oportet ergo quod dicatur eſſe Spiritus ſanctus Filii, inquantum eſt divina perſona. Aut ergo dicitur eſſe abſolute eius, aut dicitur eſſe eius ut ſpiritus eius. Si autem abſolute, tunc oportet quod ſit aliqua auctoritas Filii reſpectu Spiritus ſancti. Apud nos enim poteſt dici aliquis eſſe alterius ſecundum quid qui non habet auctoritatem reſpectu ipſius, ſicut cum dicitur, Petrus eſt ſocius Ioannis; ſed non poteſt dici, Petrus eſſe Ioannis abſolute, niſi ſit quædam poſſeſſio eius; ſicut ſervus hoc ipſum quod eſt, dicitur eſſe domini. In divinis autem non poteſt eſſe aliquid ſerviens, vel ſubiectum; ſed intelligitur ibi auctoritas ſecundum ſolam originem. Oportebit ergo quod Spiritus ſanctus habeat originem a Filio: & idem ſequitur, ſi dicatur Spiritus ſanctus eſſe Filii ut ſpiritus eius: quia Spiritus, ſecundum quod eſt nomen perſonale, importat relationem originis ad ſpirantem, ſicut Filius ad generantem. Similiter etiam invenitur in Scripturis quod Filius mittit Spiritum ſanctum, ſicut ſupra dictum eſt. Semper autem mittens videtur habere auctoritatem ſupra miſſum. Auctoritas autem in divinis, ut dictum eſt, non eſt niſi ſecundum originem. Unde ſequitur quod Spiritus ſanctus originem habeat a Filio. Habetur autem ex ſacra Scriptura quod per Spiritum ſanctum configuramur Filio, ſecundum illud Roman. VIII. 15. *Accepiſtis Spiritum adoptionis filiorum*: &

Digitized by Google

Galat. IV. 6. *Quoniam eſtis filii Dei, miſit Deus Spiritum Filii ſui in corda veſtra*. Nihil autem configuratur alicui niſi per eius proprium characterem. In naturis etiam creatis ita eſt quod id quod conformat aliquid alicui, eſt ab eo; ſicut ſemen hominis non aſſimilatur equo, ſed homini a quo eſt. Spiritus autem ſanctus eſt a Filio tamquam proprius character eius: unde dicitur de Chriſto II. ad Corinth. I. 22. *Quod ſignavit nos, & unxit nos, & dedit pignus Spiritus in cordibus noſtris*. Expreſſius autem eſt quod habetur Ioan. XVI. ex perſona Filii, de Spiritu ſancto dicentis: *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet*. Conſtat autem quod non accipit a Filio Spiritus ſanctus, quaſi prius non habens: quia ſic eſſet mutabilis, & indigentis naturæ. Conſtat ergo quod ab æterno accepit a Filio: nec potuit accipere aliquid quod non ſit eius eſſentia ab æterno. Ergo accepit Spiritus ſanctus eſſentiam de Filio. Rationem autem quare de Filio acceperit Spiritus ſanctus, ipſemet Filius ſubiunxit dicens (Ioan. XVI. 15.) *Omnia quæcumque habet Pater, mea ſunt: propterea dixi, quod de meo accipiet*; quaſi diceret, quia eadem eſt eſſentia Patris, & mea, non poteſt Spiritus ſanctus eſſe de eſſentia Patris, quin ſit de mea eſſentia. Traditur etiam in ſacra Scriptura quod Filius per Spiritum operatur, ſicut habetur Rom. XV. 18. (a) *Per me efficit Chriſtus*, ſcilicet miracula, & alia bona (dicit Apoſtolus) *in Spiritu ſancto*, ideſt per Spiritum ſanctum: & Hebr. IX. 14. dicitur: quod *per Spiritum ſanctum obtulit ſemetipſum*. Quandocumque autem aliquis per aliquem dicitur operari, oportet quod vel operans det virtutem operativam ei per quem operatur; ſicut Rex dicitur operari per præpoſitum, vel ballivum: vel e converſo ſicut cum dicitur ballivus operari per Regem. Oportet ergo, ſi Filius operatur per Spiritum ſanctum, quod vel Spiritus ſanctus det virtutem operativam Filio, vel Filius Spiritui ſancto; & ita quod unus alteri det eſſentiam; cum virtus operativa utriuſque non ſit aliud quam eius eſſentia. Conſtat autem quod Spiritus ſanctus non dat eſſentiam Filio, cum Filius non ſit filius niſi Patris. Relinquitur ergo quod Spiritus ſanctus ſit a Filio. Ex hac ergo ratione per ea quæ Græci confitentur, poteſt idem haberi. Confitentur enim ipſi quod Spiritus ſanctus eſt a Patre per Filium, & quod Pater ſpirat Spiritum ſanctum per Filium. Semper autem illud per quod aliquid producitur, eſt principium eius quod producitur. Oportet ergo quod Filius ſit principium Spiritus ſancti. Si autem refugiant confiteri quod Spiritus ſanctus ſit a Filio, quia Filius eſt ab alio, & ſic non eſt prima radix originis Spiritus ſancti; manifeſtum eſt quod vane moventur: nullus enim refugit dicere lapidem moveri a baculo, licet baculus moveatur a manu, nec Iacob eſſe ab Iſaac, licet Iſaac ſit ab Abraham. Sed adhuc minus eſt in propoſito refugiendum: eſt enim una vis productiva Patris, & Filii; quod non accidit in moventibus, & agentibus creatis. Unde ſicut confitendum eſt quod creaturæ ſunt a Filio, licet Filius ſit a Patre; ita confitendum eſt quod Spiritus ſanctus ſit a Filio, licet Filius ſit a Patre. Manifeſtum eſt ergo quod dicentes Spiritum ſanctum eſſe a Patre per Filium, non autem a Filio, propriam vocem ignorant, ſicut Ariſtoteles de Anaxagora dicit. *Volentes enim eſſe legis doctores, non intelligunt neque de quibus loquuntur, neque de quibus affirmant*, ut dicitur I. ad Timoth. I. 7.

Ad primum ergo dicendum, quod Filius, & Spiritus ſanctus dicuntur flores deigenæ divinitatis, ideſt paternæ, prout uterque a Patre eſt. Sed quantum ad hoc quod Spiritus ſanctus a Filio eſt, poteſt dici Filius eſſe radix, & Spiritus ſanctus flos: non enim oportet ut ſimilitudo rerum corporalium obſervetur quantum ad omnia in divinis.

Ad ſecundum dicendum, quod Filius hoc habet a Patre quod ex ſe Spiritum ſanctum emittat: unde & eodem modo convenit ei ſicut & Patri. Sed Pater non eſt principium divinæ perſonæ uno modo tantum, ſed duobus, ſcilicet per generationem, & ſpirationem. Unde non poteſt concludi, quod Filius ſit principium Spiritus ſancti per generationem; ſed eſt fallacia conſequentis, & præcipue cum nec etiam Pater ſit principium Spiritus ſancti per generationem.

Et ſimiliter dicendum eſt ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod Spiritus ſanctus non poteſt dici verbum proprie, ſed communiter, prout omne quod eſt manifeſtativum alicuius, verbum ipſius dicitur. Spiritus enim ſanctus eſt manifeſtativus Filii,

(a) Vulgata: *Non enim audeo aliquid loqui eorum quæ per me non efficit Chriſtus in obedientiam Gentium, verbis, & factis, in virtute ſignorum, & prodigiorum, in virtute Spiritus ſancti.*

Digitized by Google

lii, ſecundum quod de Spiritu ſancto Filius dicit Ioan. XVI. 14. *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet*. Filius autem proprie dicitur verbum, quaſi conceptio intellectus divini.

Ad quintum dicendum, quod in humana origine dicitur nepos qui eodem modo procedit a filio, ſicut filius a patre. Spiritus autem ſanctus non procedit in divinis a Filio, ſicut filius a patre: & ideo ratio non ſequitur.

Ad ſextum dicendum, quod eſſe principium non eſt contrarium ei quod eſt eſſe a principio, niſi intelligatur reſpectu eiuſdem: non enim poteſt eſſe aliquid principium eius a quo eſt ſicut a principio. Unde non ſequitur quod in Filio ſint contrariæ proprietates, ſi ſit a Patre ſicut a principio, & ſit principium Spiritus ſancti.

Ad ſeptimum dicendum, quod omne quod eſt in divinis, eſt commune, vel proprium. Sed proprium dupliciter dicitur: uno modo ſimpliciter, & abſolute, quod uni ſoli convenit, ſicut riſibile homini; alio modo dicitur aliquid proprium non ſimpliciter, ſed ad aliquid; ut ſi dicatur, quod rationale eſt proprium homini in comparatione ad equum, licet & alii conveniat, ſcilicet Angelo. Eſt ergo in divinis aliquid commune, quod convenit tribus perſonis, ut eſſe Deum, & huiuſmodi; aliquid quod eſt proprium ſimpliciter, quod convenit uni perſonæ tantum; & aliquid quod eſt proprium quo ad aliquid, ſicut ſpirare Spiritum ſanctum, eſt proprium Patri, & Filio per reſpectum ad Spiritum ſanctum: tale enim proprium oportet in divinis poni, etiam ſi Spiritus ſanctus non ſit a Filio: quia eſſe ab alio, adhuc remanet proprium Filio, & Spiritui ſancto in comparatione ad Patrem.

Ad octavum dicendum, quod nomen debiti in perſonis divinis, ſi quis recte diiudicare velit, non omnino recte ſonat: quia debitum quamdam ſubiectionem, & obligationem importat, quæ in divinis eſſe non poſſunt. Richardus tamen de ſancto Victore in ſuo Lib. de Trin. (III. cap. III. & Lib. V. cap. XVII. & XVIII.) utitur diſtinctione amoris gratuiti, & debiti: nec intelligit per gratuitum niſi quod non eſt ab alio; per debitum vero quod ab alio eſt: ſecundum quem modum nihil prohibet intelligi eumdem amorem eſſe gratuitum, ut eſt Patris, debitum vero ut eſt Filii: idem eſt enim amor quo Pater, & quo Filius amat; ſed hunc amorem Filius a Patre habet, Pater vero a nullo.

Ad nonum dicendum, quod Spiritus ſanctus eſt tantum gratuitus amor, ſecundum quod amori gratuito contraponitur mercenarius amor, quo aliquid non propter ſe ipſum amatur, ſed propter aliquem extrinſecum fructum. Secundum vero quod gratuitus amor dicitur, propter hoc quod ab alio ſumit originem, non eſt contra rationem Spiritus ſancti quod ſit gratuitus amor: nam & ille amor quo per Spiritum ſanctum Deum diligimus, originem habet ex his quæ nobis a Deo ſunt data: & ſic nihil prohibet etiam amorem Filii, qui ab alio habet quod amat, Spiritum ſanctum eſſe.

Ad decimum dicendum, quod Spiritus ſanctus & a Patre procedit in Filium, & a Filio in Patrem, non quidem ſicut in recipientem, ſed ſicut in obiectum amoris. Dicitur enim Spiritus ſanctus a Patre in Filium procedere, inquantum eſt amor quo Pater amat Filium: & ſimili ratione poteſt dici, quod Spiritus ſanctus eſt a Filio in Patrem, inquantum eſt amor quo Filius Patrem amat; poteſt autem intelligi quod procedat a Patre in Filium, inquantum Filius a Patre accipit virtutem Spiritum ſanctum ſpirandi; ſed ſic non poteſt dici quod procedat a Filio in Patrem, cum a Filio nihil accipiat Pater.

Ad undecimum dicendum, quod hoc verbum *diligit* non ſolum dicit emiſſionem amoris, ſed etiam quamdam affectionem, vel diſpoſitionem ſecundum amorem. Ea vero quæ in divinis emiſſionem dicunt, perſonaliter tantum accipi poſſunt, ut generare, ſpirare, & huiuſmodi; quæ vero non important emiſſionem, ſed magis ad informationem eius pertinent de quo dicuntur, eſſentialiter in divinis dicuntur, ut eſſe bonum, intelligentem, & huiuſmodi. Et inde eſt quod Spiritus ſanctus dicitur diligere, non quaſi amorem emittens: ſic enim convenit tantum Patri, & Filio; ſed ſecundum quod diligere ſumitur eſſentialiter in divinis.

Ad duodecimum dicendum, quod hoc regulariter in ſacra Scriptura invenitur, quod id quod dicitur de Patre, oportet quod de Filio intelligatur, & quod dicitur de utroque, vel altero eorum, oportet intelligi de Spiritu ſancto, etiam ſi dictio excluſiva ponatur, præter illa tantum quibus perſonæ divinæ ab invicem diſtinguuntur; ſicut quod dicitur Ioan. XVII. 3. *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te ſolum Deum verum, & quem miſiſti Ieſum Chriſtum*. Non

Digitized by Google

enim poteſt dici, quod Filio non conveniat eſſe Deum verum, quod ipſe Filius ſoli Patri attribuit: quia cum Pater, & Filius unum ſint, licet non unus; oportet quod de Patre dicitur, de Filio quoque intelligi. Nec etiam negandum eſt (quia ibi de Spiritu ſancto mentio non habetur) in cognitione Spiritus ſancti, vitam æternam non eſſe, cum ſit una cognitio trium. Similiter autem non eſt ſubtrahenda Spiritui ſancto Patris, Filiique cognitio, licet Matth. xi. 27. dicatur: *Nemo novit Filium niſi Pater, neque Patrem quis novit niſi Filius*. Unde cum hoc quod eſt habere ex ſe Spiritum ſanctum procedentem, non pertineat ad rationem paternitatis, & filiationis, quibus Pater, & Filius diſtinguuntur, oportet ut cum dicitur in Evangelio, quod Spiritus ſanctus de Patre procedit, in hoc ipſo intelligatur quod procedat a Filio.

Ad decimumtertium dicendum, quod doctrina catholicæ fidei ſufficienter tradita fuit in ſymbolo Nicæno: unde ſancti patres in ſequentibus Synodis non intenderunt aliquid addere; ſed propter inſurgentes hæreſes id quod implicite continebatur, explicare ſtuduerunt: unde in determinatione Chalcedonenſis Synodi dicitur: *Præſens nunc ſancta, & magna, atque univerſalis Synodus prædicationem hanc ab initio inconcuſſam docens, definivit principaliter trecentorum decem, & octo ſanctorum patrum, qui ſcilicet in Nicæa convenerunt, fidem manere* (a) *intentabilem: & propter illos quidem qui adverſum Spiritum ſanctum pugnant, poſteriori tempore a patribus apud Conſtantinopolim centum quinquaginta congregatis, de ſubſtantia Spiritus traditam doctrinam corroborat, quam illi omnibus notam fecerunt, non quaſi quidem aliquid eſſet minus in præcedentibus, inferentes; ſed de Spiritu ſancto intellectum eorum adverſus eos qui dominium eius reſpuere tentaverunt, Scripturarum teſtimoniis declarantes*. Et per hunc modum dicendum eſt, quod proceſſio Spiritus ſancti a Filio implicite in ſymbolo Conſtantinopolitano continetur, inquantum continetur ibi quod procedit a Patre: quia quod de Patre intelligitur, oportet & de Filio intelligi, cum in nullo differant, niſi quia hic eſt Filius, & ille Pater. Sed propter inſurgentes errores eorum qui Spiritum a Filio eſſe negabant, conveniens fuit ut in ſymbolo poneretur, non quaſi aliquid additum, ſed explicite interpretatum quod implicite continebatur. Sicut ſi inſurgeret hæreſis quæ negaret Spiritum ſanctum eſſe factorem cæli, & terræ, oporteret hoc explicite poni, cum in prædicto ſymbolo hoc non dicatur niſi de Patre. Sicut autem poſterior Synodus poteſtatem habet interpretandi ſymbolum a priore ſymbolo conditum, ac ponendi aliqua ad eius explanationem, ut ex prædictis patet; ita etiam Romanus Pontifex hoc ſua auctoritate poteſt, cuius auctoritate ſola, Synodus congregari poteſt, & a quo ſententia Synodi confirmatur, & ad ipſum a Synodo appellatur. Quæ omnia patent ex geſtis Chalcedonenſis Synodi. Nec eſt neceſſarium quod ad eius expoſitionem faciendam univerſale Concilium congregetur, cum quandoque id fieri prohibeant bellorum diſſidia, ſicut in ſeptima Synodo legitur, quod Conſtantinus Auguſtus dixit, quod propter imminentia bella univerſaliter Epiſcopos congregare non potuit; ſed tamen illi qui convenerunt, quædam dubia in fide exorta, ſequentes ſententiam Agathonis Papæ, determinaverunt, ſcilicet quod in Chriſto ſint duæ voluntates, & duæ actiones: & ſimiliter Patres in Chalcedonenſi Synodo congregati, ſecuti ſunt ſententiam Leonis Papæ, qui determinavit Chriſtum eſſe in duabus naturis poſt incarnationem. Attendi tamen debet, quod ex determinatione principalium Conciliorum habetur, quod Spiritus ſanctus procedit a Filio. Suſcepit enim Chalcedonenſis Synodus, ſicut in eius determinatione dicitur, epiſtolas Beati Cyrilli Alexandrinæ Eccleſiæ præſulis ſynodicas ad Neſtorium, & ad alios per orientem. In quarum una ſic legitur. *Quoniam ad demonſtrationem ſuæ divinitatis Chriſtus utebatur ſuo Spiritu ad magnas operationes, glorificari ſe dicebat ab eo; velut ſi quiſpiam dicat eorum qui ſecundum nos ſunt, inſita ſibi fortitudine, vel diſciplina, vel de quolibet, quia glorificabunt me. Sic enim & eſt in ſubſiſtentia Spiritus ſpeciali, vel certe intelligitur per ſe, ſecundum quod Spiritus eſt, & non Filius; ſed tamen non eſt alienus ab eo: Spiritus enim veritatis nominatur, & eſt ſpiritus veritatis, & profluit ab eo, ſicut denique & ex Deo Patre*. Nec obſtat quod dicit., *Profluit*, & non procedit: quia ſicut ex prædictis patet, hoc verbum *procedit*, eſt communiſſimum eorum quæ ad originem ſpectant. Unde quicquid emittitur, vel profluit, vel quocumque modo exoritur, ex hoc ſequitur quod procedat. Habetur etiam in determinatione quinti Concilii Conſtantinopolitani. *Sequimur per omnia ſan-*

(a) *Al.* incorruptibilem.

ſanctos patres, & doctores Eccleſiæ, Athanaſium, Hilarium, Baſilium, Gregorium Theologum, & Gregorium Nicænum, Ambroſium, Auguſtinum, Theophilum, Ioannem Conſtantinopolitanum, Gulielmum, Leonem, Proculum; & ſuſcipimus omnia quæ de recta fide ad condemnationem hæreticorum expoſuerunt. Patet autem quia a pluribus horum in doctrina fidei traditum eſt, quod Spiritus ſanctus procedit a Filio; a nullo vero eorum invenitur eſſe negatum. Unde non eſt contra Concilia, ſed eis conſonum, quod Spiritus ſanctus procedere dicatur a Filio.

Ad decimumquartum dicendum, quod licet hoc *huius* multipliciter dicatur, tamen in divinis hoc intelligi non poteſt niſi ſecundum habitudinem originis. Circa miſſionem vero ſciendum eſt, quod in hoc omnes doctores conveniunt, quod perſona non mittitur, niſi quæ ab alio eſt: unde Patri, qui a nullo eſt, penitus non convenit mitti. Sed quantum ad perſonam a qua fit miſſio, diverſa eſt doctorum ſententia. Athanaſius autem (in epiſtola contra eos qui dicunt Spiritum ſanctum eſſe creaturam, quæ incipit, *Litteræ tui ſanctiſſimi*) & quidam alii dicunt, quod nulla perſona mittitur temporaliter, niſi ab illa a qua eſt æternaliter; ſicut Filius mittitur temporaliter a Patre, a quo ab æterno proceſſit; & ſecundum hoc infallibiliter concludi poteſt, ſi Spiritus ſanctus a Filio mittitur, quod æternaliter ab eo exiſtat. Quod vero dicitur Filius a Spiritu ſancto mitti, intelligendum eſt de Filio ſecundum humanam naturam, qui a Spiritu ſancto miſſus eſt ad prædicandum: unde ſignificanter dicitur Iſa. lxi. *Ad evangelizandum pauperibus miſit me*: & ſic exponit Ambroſius in Lib. de Spiritu ſancto (III. cap. I.) licet Hilarius (VIII. de Trin. ante med.) hoc exponat, ut per Spiritum intelligatur Pater, ſecundum quod ſpiritus æternaliter ſumitur in divinis. Auguſtinus vero (Lib. de Trin. & unit. cap. x.) ponit quod perſona procedens temporaliter mittatur ab ea etiam a qua æternaliter non procedit. Nam cum miſſio divinæ perſonæ intelligatur ſecundum aliquem effectum in creatura, quæ eſt a tota Trinitate, perſona miſſa a tota Trinitate mittitur; ut in miſſione non intelligatur auctoritas mittentis ad perſonam quæ mittitur, ſed cauſalitas ad effectum, ſecundum quem dicitur mitti perſona. Non autem excluditur ratio probans Spiritum ſanctum a Filio procedere per diſtinctionem ipſorum, per hoc quod proprietatibus diſtinguuntur; quia proprietates illæ relativæ ſunt, & diſtinguere non poſſunt, niſi ad invicem opponantur, ſicut ex dictis (quæſt. VIII. art. III. & IV.) patet.

Ad decimumquintum dicendum, quod licet Spiritus ſanctus ſit a duobus, non tamen eſt compoſitus: quia illi duo, ſcilicet Pater, & Filius, ſunt per eſſentiam unum.

Ad decimumſextum dicendum, quod Philoſophus (Lib. I. Phyſic. com. LII.) attribuit principiis non eſſe ab alio, inquantum ſunt prima. Principium autem primum (ut ita dixerim) eſt principium non de principio, quod eſt Pater.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod licet voluntas moveat intellectum ad aliquid intelligendum: non tamen voluntas aliquid velle poteſt, niſi ſit præintellectum: unde cum non ſit procedere in infinitum, oportet devenire ad hoc quod intellectus aliquid intelligit naturaliter non ex imperio voluntatis. Filius autem procedit a Patre naturaliter: unde quamvis procedat per modum intellectus, non ſequitur quod ſit a Spiritu ſancto, ſed e converſo.

Ad decimumoctavum dicendum, quod Spiritus ſanctus poteſt dici quieſcere in Filio tripliciter. Uno modo ſecundum humanam naturam ſecundum illud Iſai. II. I. *Egredietur virga de radice Ieſſe, & flos de radice eius aſcendet, & requieſcet ſuper eum Spiritus Domini*. Alio modo, ut intelligatur Spiritus in Filio requieſcere, quia virtus ſpirativa a Patre datur Filio, & ultra non protenditur. Tertio modo ſecundum quod amor dicitur requieſcere in amato, in quo quietatur amantis affectus. Nullo autem iſtorum modorum excluditur proceſſio Spiritus ſancti a Filio.

Ad decimumnonum dicendum; quod non repugnat ſimplicitati Spiritus ſancti, quod procedit a duobus, ſcilicet Patre, & Filio, cum ſint per eſſentiam unum.

Ad viceſimum dicendum, quod eadem eſt perfectio Patris, & Filii: unde per hoc quod Spiritus ſanctus procedit a Patre perfecte, non excluditur quin procedat a Filio: alioquin ſequeretur quod creatura non creetur a Filio, cum perfecte creetur a Patre.

Ad viceſimumprimum dicendum quod unitas eſſentiæ non inducit confuſionem perſonarum: unde ex unitate eſſentiæ non poſſunt concludi illa quæ repugnant diſtinctioni relativæ; & ſic ex hoc quod Pater, & Spiritus ſanctus ſunt unum, non poteſt concludi quod Filius ſit a Spiritu ſancto, licet Filius ſit a Patre: quia Spiritu ſanctus eſt ab eo; & iterum quia ſequeretur quod Spiritus ſanctus eſſet Pater, cum nihil aliud

aliud ſit eſſe Patrem, quam habere Filium de ſe procedentem.

Ad viceſimumſecundum dicendum, quod ſplendor eſt a radio, cum nihil aliud ſit quam reverberatio radii ad corpus clarum; & tamen ſplendor Filio attribuitur Heb. 1. *Cum ſit ſplendor gloriæ*.

Ad viceſimumtertium dicendum, quod calor eſt a ſplendore: nam corpora cæleſtia in iſtis inferioribus per ſuos radios cauſant calorem.

Ad viceſimumquartum dicendum, quod poſitio Neſtorianorum fuit quod Spiritus ſanctus non ſit a Filio: unde in quodam ſymbolo Neſtorianorum condemnato in I. Epheſina Synodo dicitur ſic: *Spiritum ſanctum neque Filium putamus, neque per Filium eſſentiam accepiſſe*. Propter quod Cyrillus contra Neſtorium in epiſtola prædicta poſuit Spiritum ſanctum eſſe a Filio. (a) Theodorus vero in quadam epiſtola ad Ioannem Antiochenum ſic dicit: *Spiritus ſanctus non ex Filio aut per Filium habens ſubſtantiam, ſed procedens quidem a Patre; Spiritus vero Filii, eo quod & ei conſubſtantialis ſit, nominatus*. Hæc autem verba Theodorus prædictus imponit Cyrillo, tamquam ab eo ſint dicta in epiſtola quam ad Ioanem Antiochenum ſcripſit, licet in illa epiſtola hoc non legatur; ſed dicitur ibi ſic: *Spiritus Dei Patris procedit quidem ex ipſo, eſt autem & a Filio non alienus ſecundum unius eſſentiæ rationem*. Hanc autem Theodori ſententiam ſecutus eſt poſtmodum Damaſcenus, quamvis dogmata eiuſdem Theodori ſint in quinta Synodo condemnata. Unde in hoc non eſt ſtandum ſententiæ Damaſceni.

ARTICULUS V.

Utrum Spiritus ſanctus a filio remaneret diſtinctus, ſi ab eo non procederet.

Quinto quæritur, utrum Spiritus ſanctus a Filio remaneret diſtinctus, ſi ab eo non procederet. Et videtur quod ſic. Dicit enim Ric. de ſancto Vict. IV. de Trin. (c. xiii. & xv.) quod perſonæ ſecundum originem differunt, quod unus originem habet, alter origine caret; vel ſi originem habet, tamen origo unius differt ab origine alterius. Sed alia eſt origo Spiritus ſancti, alia eſt origo Filii: nam Spiritus ſanctus procedit quaſi ſpiratus, Filius autem quaſi genitus. Ergo Spiritus ſanctus perſonaliter differt a Filio, etiam ſi ab eo non procederet, propter originem diverſam.

2. Item. Anſel. dicit in Lib. de proceſſione Spiritus ſancti: *Habet utique a Patre eſſe Filius, ac Spiritus ſanctus; ſed diverſo modo, quia alter naſcendo, alter procedendo, ut alii per hoc ſint ab invicem*: & poſtea ſubdit: *Nam ſi per aliud non eſſent plures Filius, & Spiritus ſanctus, per hoc ſolum eſſent diverſi*. Ergo etſi Spiritus ſanctus a Filio non procederet, tamen remaneret perſonaliter diſtinctus a Filio propter diverſum originis modum.

3. Item. In divinis perſonæ diſtinguuntur propter hoc quod una eſt ab alia ſecundum aliquem originis modum. Sed ſecundum unum originis modum una perſona in divinis procedit. Ergo ſi ſunt duo modi originis, erunt duæ perſonæ procedentes, etiam ſi una ab altera non procedat. Conſtat autem quod ſecundum alium modum originis procedit Filius a Patre, & ſecundum alium Spiritus ſanctus. Ergo Filius, & Spiritus ſanctus perſonaliter ab invicem diſtinguuntur, etiam dato quod unus ab alio non procedat.

4. Item. Impoſſibile eſt quod aliqua hypoſtaſis ſecundum unam naturam pluribus proceſſionibus procedat; quia hypoſtaſis per id quod procedit, naturam accipit: unde Filius habet duas nativitates ſecundum duas naturas. Sed in divinis ſunt duæ proceſſiones, una quæ eſt per modum nativitatis, alia quæ eſt per modum ſpirationis. Impoſſibile eſt ergo quod una & eadem perſona his duabus proceſſionibus procedat. Neceſſarium eſt ergo quod ſint duæ perſonæ diſtinctæ, quæ his duabus proceſſionibus procedant. Ergo Spiritus ſanctus remanet perſonaliter diſtinctus a Filio, etiam ſi ab eo non procedat.

5. Item. Relationes æternæ in divinis non ſunt accidentes, neque aſſiſtentes, ſed ſubſiſtentes perſonæ. Illud ergo ad quod ſequitur pluralitas relationum in divinis, ſufficit ad perſonarum diſtinctionem. Sed diverſitas actionum ſecundum ſpeciem ſufficit ad diverſas relationes: ex hac enim actione quæ eſt gubernatio, conſequitur relatio dominii; ex illa vero actione quæ eſt generatio, ſequitur alia relatio, quæ eſt paternitas; ſicut etiam ad diverſas quantitates ſecundum ſpeciem conſequuntur diverſæ relationes: ad binarium enim conſequitur relatio dupli, & ad ternarium relatio tripli. Proceſſiones autem in divinis ſignificantur per modum actionum. Si ergo ſunt duæ proceſſiones, oportet quod ſint duæ relationes conſequentes proceſſiones. Ergo oportet quod ſint duæ perſonæ; & ſic idem quod prius.

6. Item. Proceſſio perfectius invenitur in divinis quam in rebus creatis: unde Apoſtolus ad Epheſ. III. dicit, quod ex Patre cale-

(a) Al. hic, & infra Theodoricus, & Theodorici.

Digitized by Google

cæleſti omnis paternitas in cælo, & in terra nominatur. In rebus autem creatis proceſſio ſufficit ad diſtinguendum ſuppoſita procedentia: nam alia proceſſione, ſive nativitate alius homo naſcitur. Ergo in divinis proceſſionis differentia ſufficit ad diſtinguendum perſonas divinas, ſcilicet Filium, & Spiritum ſanctum.

7. Item. Non eſt idem procedere per modum naturæ, quod procedere per modum amoris. Sed nomine Filii deſignatur perſona procedens per modum naturæ; nomine autem Spiritus ſancti deſignatur perſona procedens per modum amoris. Ergo Spiritus ſanctus diſtinguetur a Filio, etiam ſi ab ipſo non procedat, per ſolam proceſſionis differentiam.

8. Item. In Patre invenitur activa generatio, & activa ſpiratio. Sed generare, & ſpirare in divinis diſtinguunt perſonas. Ergo ſicut Filius eſt a Patre ut perſona diſtincta per hoc quod a Patre generatur; ita Spiritus ſanctus eſt a Patre ut perſona diſtincta per hoc quod a Patre ſpiratur. Sic ergo ſunt tres perſonæ in divinis, etiam ſi Spiritus ſanctus a Filio non procedat.

9. Item Anſel. in Lib. de proceſſione Spiritus ſancti (cap. quod incipit, *Diligentius* verſ. finem) dicit, quod Spiritus ſanctus ita perfecte eſt a Patre, ſicut a Patre, & Filio. Sed a Patre, & a Filio eſt ſicut diſtinctus ab utroque. Ergo ſi a Patre ſolo eſſet, remaneret ab utroque diſtinctus.

10. Item. Pater eſt ſufficiens, & perfectum principium. Perfectum autem principium alicuius, non indiget alio ad perfecte producendum id cuius eſt principium. Ergo Pater non indiget Filio ad hoc quod producat tertiam perſonam, ſcilicet Spiritum ſanctum: ergo dato quod Spiritus ſanctus non procederet a Filio, adhuc eſſent tres perſonæ diſtinctæ in divinis.

11. Item. Remoto poſteriori non removetur de neceſſitate prius; ſicut remoto homine non removetur animal. De perſonis autem divinis tria dicuntur, ſcilicet proceſſio, communio, & germanitas. Ratio autem proceſſionis præcedit rationem communionis, & etiam rationem germanitatis. In divinis autem non eſſet communio, vel germanitas, niſi eſſet pluralitas perſonarum, quæ per proceſſionem multiplicantur. Ergo remota communione, & germanitate in divinis, adhuc remanet proceſsio. Licet ergo Patris, & Filii non ſit communio ad ſpirandum Spiritum ſanctum, neque ſit germanitas Spiritus ſancti ad Filium in hoc quod ab ipſo procedat; adhuc remanet proceſsio Spiritus ſancti a Patre; & ita remanent tres perſonæ diſtinctæ, ſcilicet duæ procedentes, & una a qua procedit.

12. Item. In divinis dicuntur proprietates, relationes, & notiones. Ratio autem proprietatis prius eſt quam ratio relationis, vel notionis: quia prius eſt intelligere perſonas conſtitutas proprietatibus perſonalibus quam quod ad invicem referantur, vel innoteſcant. Remotis etiam relationibus, adhuc remanent proprietates conſtituentes perſonas. Ergo quamvis Spiritus ſanctus non referatur ad Filium ut ab eo exiſtens, adhuc tamen Filius, & Spiritus ſanctus erunt perſonæ diſtinctæ per ſuas proprietates.

13. Item. Filiatio eſt proprietas Filii conſtituens perſonam ipſius; proceſsio autem eſt proprietas Spiritus ſancti, eius perſonam conſtituens. Filiatio autem non eſt proceſſio, nec ei opponitur relative. Ergo remota omni relatione Spiritus ſancti ad Filium, adhuc remanebunt Filius, & Spiritus ſanctus perſonæ diſtinctæ.

14. Item. Multi poſuerunt Spiritum ſanctum a Filio non procedere, qui tamen tres perſonas in divinis poſuerunt, ſicut patet de Græcis. Ergo quamvis Spiritus ſanctus a Filio non procedat, adhuc remanet a Filio diſtinctus.

15. Item. Damaſcenus dicit (Lib. I. cap. XI.) *Spiritum ſanctum ex Patre dicimus procedere, non autem ex Filio; ſed Spiritum Filii nominamus*. Ergo quamvis a Filio non procedat, adhuc remanet quod ſit Spiritus Filii; & ita remanet quod ſit ab eo diſtinctus.

16. Item. Sancti Græci loquentes de Filio, & Spiritu ſancto ſecundum ſimilitudinem corporalium, dicunt eos eſſe ſicut duos radios paternæ claritatis, & ſicut duos rivos fontis divinitatis qui eſt in Patre, & ſicut duos flores paternæ naturæ. Sed radii, rivi, & flores diſtinguuntur ab invicem, etiam ſi unus ab altero non ſit. Ergo & Filius, & Spiritus ſanctus diſtinguuntur ab invicem.

Sed contra. Boetius in Lib. de Trinit. (non procul a fine) dicit, quod in divinis ſola relatio multiplicat Trinitatem. Sed ſi Spiritus ſanctus non procedit a Filio, non erit aliqua relatio Spiritus ſancti ad Filium. Ergo non diſtinguetur ſecundum numerum perſonæ ab eo.

Item. Anſelmus in Lib. de proceſsione Spiritus ſancti (cap. II.) dicit, quod Pater, & Filius in omnibus unum ſunt, niſi in his in quibus diſtinguit inter eos relatio-

Digitized by Google

tionis oppoſitio: & hoc propter eſſentiæ unitatem. Sed ſimiliter eſt una eſſentia Filii, & Spiritus ſancti. Ergo in omnibus unum ſunt, niſi in his in quibus dividit inter eos relationis oppoſitio. Sed ſi Spiritus ſanctus non ſit a Filio, nullo modo dividit inter eos relationis oppoſitio. Ergo nullo modo erunt diſtincti ab invicem.

Item. Richardus de Sancto Victore V. de Trinit. (cap. XIV.) dicit, quod non poteſt eſſe in Trinitate niſi una ſola perſona quæ ſit ab una perſona tantum. Si autem Spiritus ſanctus non ſit a Filio; ſicut Filius eſt ab una perſona ſola, ſcilicet a Patre, ita & Spiritus ſanctus. Ergo & Filius, & Spiritus ſanctus erunt una ſola perſona.

Item. In eodem Libro (cap. I.) dicit, quod non poteſt in divinis eſſe niſi unus ſolus qui de ſe procedentem non habeat. Si autem Spiritus ſanctus a Filio non procedit, ſicut Spiritus ſanctus non habet de ſe procedentem, ita nec Filius habebit. Ergo Filius, & Spiritus ſanctus erunt unus ſolus.

Item. Ubicumque perſonæ per relationes diſtinguuntur, oportet referri quod perſonaliter diſtinguitur. In divinis autem perſonæ per relationes diſtinguuntur: non enim poſſunt per aliquod abſolutum diſtingui. Ergo quod non refertur, non diſtinguitur. Sed ſi Spiritus ſanctus non procedit a Filio, non refertur ad ipſum. Ergo non diſtinguitur perſonaliter ab eo.

Item. Unum oppoſitorum non diſtinguit id cui ineſt, niſi ab eo in quo eſt reliquum oppoſitum; ſicut per albedinem non diſtinguitur aliquid, niſi ab eo in quo eſt nigredo. Ergo & relatio non diſtinguit id in quo eſt, niſi ab eo in quo eſt oppoſita relatio. Propria autem relatio Spiritus ſancti, per quam perſonaliter diſtinguitur, eſt proceſſio. Non ergo perſonaliter diſtinguitur niſi ab eo in quo eſt oppoſita relatio, quæ eſt activa ſpiratio; quæ non eſt in Filio, ſi Spiritus ſanctus non ſit a Filio. Ergo ſi Spiritus ſanctus non ſit a Filio, non diſtinguitur perſonaliter ab eo.

Item. Ad relationem pertinentia in divinis ſunt duo in communi, *a quo alius*, & *qui ab alio*. Sed *a quo alius* non diſtinguitur perſonaliter per diverſum modum originis: nam eadem perſona Patris eſt a qua eſt Filius per generationem, & Spiritus ſanctus per proceſſionem. Ergo nec qui eſt ab alio per ſpirationem, ſcilicet Spiritus ſanctus, diſtinguitur ab eo qui eſt ab alio per generationem, ſcilicet a Filio.

Item. Richardus VI. de Trin. (cap. VI. circa fin.) aſſignans differentiam inter duas proceſſiones Filii, & Spiritus ſancti dicit: *Communio maieſtatis fuit, ut ſic dicam, cauſa originis unius*, ſcilicet Filii; *communio amoris fuit cauſa originis alterius*; ſcilicet Spiritus ſancti. Non eſſet autem proceſſio Spiritus ſancti ex communione amoris, niſi Pater, & Filius mutuo ſe amarent; & ſic Spiritus ſanctus ab eis procederet. Ergo ſi Spiritus ſanctus a Filio non procederet, non eſſet differentia inter proceſſionem Spiritus ſancti & generationem Filii, & ſic neque perſonaliter Spiritus ſanctus eſſet a Filio diſtinctus.

Reſpondeo dicendum, quod ſi quis recte conſideret dicta Græcorum, inveniet quod a nobis magis differunt in verbis quam in ſenſu. Non enim concedunt Spiritum ſanctum a Filio procedere vel propter ignorantiam, vel proterviam, ſeu calumniam, vel propter quamcumque aliam cauſam; concedunt tamen Spiritum ſanctum eſſe Spiritum Filii, & eſſe a Patre per Filium; quod non poſſet dici, ſi proceſſio Spiritus ſancti omnino eſſet a Filio abſoluta. Unde datur intelligi quod etiam ipſi Græci proceſſionem Spiritus ſancti aliquem ordinem ad Filium habere intelligunt. Dico autem, quod ſi Spiritus ſanctus non ſit a Filio, nec aliquo modo Filius ſit principium proceſſionis Spiritus ſancti, impoſſibile eſt quod Spiritus ſanctus a Filio perſonaliter diſtinguatur, & etiam impoſſibile eſt quod proceſſio Spiritus ſancti differat a Filii generatione. Quod quidem manifeſtum eſt, ſi quis conſideret ea ex quibus aliqui divinarum perſonarum diſtinctionem manifeſtant: loquuntur enim quidam de diſtinctione perſonarum ſecundum relationes; alii vero ſecundum modos originis; quidam autem per comparationem ad eſſentialia attributa. Si ergo conſideremus modum diſtinguendi perſonas per relationes, manifeſte apparet quod Spiritus ſanctus perſonaliter a Filio diſtingui non poteſt, ſi ab eo non procedat. Primo quidem quia diſtinctio aliquorum ab invicem non proprie poteſt eſſe, niſi vel propter diviſionem materialem, ſeu quantitativam, vel propter diviſionem formalem. Diſtinctio autem ſecundum materialem, & quantitativam diviſionem, invenitur in corporalibus rebus, in quibus eiuſdem ſpeciei ſunt individua plura ex eo quod forma ſpeciei in diverſis partibus materiæ ſecundum quantitatem diviſionis invenitur: unde ſi aliquod eſt individuum quod conſtat ex tota materia, in qua poſſibile eſt eſſe formam ſpeciei, impoſſibile eſt quod illius ſpeciei ſint individua plura, ſicut probat Ariſtoteles de mun-

mundo, in principio cæli & mundi (com. xcv. & ſeq.) Hunc autem modum diſtinctionis omnino oportet a divinis removeri, cum in Deo non ſit materia, nec quantitas corporalis. Diſtinctio autem aliquorum habentium unam naturam ſaltem generis, per diviſionem formalem eſſe non poteſt, niſi ratione alicuius oppoſitionis. Unde invenimus quod cuiuslibet generis differentiæ ſunt oppoſitæ. Et ideo in natura divina non poteſt nec eſſe, nec intelligi aliqua diſtinctio, cum ſit una non ſolum genere, ſed numero, niſi per aliquam oppoſitionem. Unde cum perſonæ diſtinguantur in divinis, oportet quod hoc ſit per aliquam oppoſitionem relativam, quia alia oppoſitio in divinis eſſe non poteſt: & hoc ſatis manifeſte apparet. Nam quantumcumque aliqua dividantur ſecundum rationem diverſam, ſicut eſſentialia attributa, non diſtinguunt perſonas: quia ad invicem non opponuntur. Sic etiam plures notiones inveniuntur in una perſona divina, propter hoc quod oppoſitionem ad invicem non habent, ſicut in Patre, ſcilicet innaſcibilitas, paternitas, & ſpiratio activa. Ibi enim primo invenitur diſtinctio ubi primo occurrit oppoſitio relativa, ſicut in hoc quod eſt eſſe Patrem, & Filium. Ubi ergo non eſt oppoſitio relativa in divinis, non poteſt eſſe realis diſtinctio, quæ eſt diſtinctio perſonalis. Si autem Spiritus ſanctus non procedit a Filio, non erit oppoſitio aliqua inter Filium & Spiritum ſanctum; & ita non diſtinguetur perſonaliter Spiritus ſanctus a Filio. Nec poteſt dici, quod ad talem diſtinctionem faciendam ſufficiat oppoſitio affirmationis, & negationis: quia talis oppoſitio ſequitur diſtinctionem, non autem diſtinctionem cauſat; cum exiſtens ab altero diſtinguatur per aliquid ſibi inhærens ſubſtantialiter, vel accidentaliter; quod autem hoc non ſit hoc, ſequitur ex hoc quod diſtincta ſunt. Similiter etiam patet quod veritas cuiuslibet negativæ in exiſtentibus ſupra veritatem affirmativæ fundatur; ſicut veritas huius negativæ, AEthiops non eſt albus, fundatur ſupra veritatem huius affirmativæ, AEthiops eſt niger: & ideo oportet omnem differentiam quæ eſt per oppoſitionem affirmationis, & negationis, reduci in differentiam alicuius affirmativæ oppoſitionis. Unde non poteſt eſſe prima diſtinctionis ratio inter Filium & Spiritum ſanctum ex hoc quod filius eſt genitus, non ſpiratus: alius ſpiratus, non genitus; niſi præintelligatur diſtinctio inter generationem & ſpirationem, & inter Filium & Spiritum ſanctum, per aliquam oppoſitionem duarum affirmationum. Secundo quia ſecundum Auguſtinum in Lib. de Trinit. (VI. cap. 11.) in divinis quod dicitur abſolute, eſt commune tribus perſonis. Unde relinquitur quod divinarum perſonarum diſtinctio eſſe non poſſit niſi ſecundum id quod ad aliquid dicitur: hæc enim duo prædicamenta ſunt in divinis. Prima autem diſtinctio quæ in divinis ſecundum relationem invenitur, eſt per hæc duo, (a) *a quo alius*, & *qui a nullo*. Si autem alterum eorum ſubdiſtinguendum eſt, ſcilicet quod eſt ab alio, oportet quod ſubdiſtinguatur per ea quæ ſunt eiuſdem rationis. Ut enim Philoſophus docet VIII. Metaphyſ. ſi quis in ſubdividendo utatur his quæ ſunt per accidens, & non per ſe, non rectum diviſionis ordinem ſequitur; ſicut ſi diceretur: Animalium aliud eſt rationale, aliud irrationale; irrationalium vero aliud album, aliud nigrum: non eſſet recta diviſio: quia cum ex his quæ ſunt per accidens, non fiat unum ſimpliciter, ultima ſpecies ex differentiis multis conſtituta non eſſet unum ſimpliciter. Oportet ergo, ſi in divinis *qui eſt ab alio* diſtinguatur, vel ſubdividatur, quod hoc ſit per differentias eiuſdem rationis, ut videlicet eorum quæ ſunt ab alio, unus eorum ab eorum altero ſit: & hoc importat differentia proceſſionum, quæ ſignificatur cum dicitur, quod unus procedit per generationem, alius per ſpirationem. Unde Richardus V. de Trin. (cap. x.) hoc modo diſtinguit procedentem ab alio, quod unus habeat alium de ſe procedentem, alius vero non. Tertio quia cum in Patre ſint duæ relationes, ſcilicet paternitas, & activa ſpiratio, ſola paternitas conſtituit perſonam Patris: unde dicitur proprietas, ſive relatio perſonalis: ſpiratio vero activa eſt relatio perſonæ non perſonalis, quaſi perſonæ iam conſtitutæ ſuperveniens. Ex quo patet quod generatio activa, ſive paternitas, ſecundum ordinem intelligendi, præſupponitur ad ſpirationem. Oportet ergo quod ſimiliter filiatio, quæ paternitati per oppoſitionem reſpondet, ſecundum aliquem ordinem præſupponatur ad ſpirationem paſſivam, quæ eſt proceſſio Spiritus ſancti. Aut ergo ita quod ſpiratio paſſiva intelligatur ſupervenire filiationi in eadem perſona, ſicut ſpiratio activa paternitati; & ſic erit in eadem perſona ſpirati, & nati, ſicut generantis, & ſpirantis: aut oportet quod aliquem alium or-

(a) *Al.* a qua alius, & quod a nullo.

Digitized by Google

ordinem habeat filiatio ad ſpitationem paſſivam. Non eſt autem ordo in divinis niſi naturæ, ſecundum quod aliquis eſt ab aliquo, ut dicit Auguſtinus (Lib. de Trin. & unit. cap. XIII.) Unde relinquirur quod vel ſit una perſona Filii, & Spiritus ſancti ſpirati, vel quod Spiritus ſanctus ſit a Filio. Si quis autem diſtinctionem divinarum perſonarum per ipſam originem conſideret, non per relationes originis, idem ſequitur, ſicut ex his quæ dicentur apparebit. Primo quidem quia ſi quis proprietatem divinæ naturæ conſideret, impoſſibile eſt in Deo eſſe pluralitatem perſonarum, niſi per hoc quod una ab alia oriatur; nullo autem modo per hoc quod duæ oriuntur ab una. Quod patet, ſi quis conſideret qualiter in diverſis rebus diſtinctio invenitur. In rebus enim materialibus, in quibus poſſibile eſt fieri multiplicationem per diviſionem materiæ, & quantitatis, ut dictum eſt, poſſibile eſt duo individua unius ſpeciei ex æquo ſe habere, ſicut & duæ partes quantitatis ex æquo ſe habent; ubi autem invenitur prima differentia ſecundum formam, ibi impoſſibile eſt quod aliqua duo ſe habeant ex æquo. Ut enim Philoſophus dicit VIII. Metaph. (com. x.) formæ rerum ſunt ſicut numeri, in quibus variantur ſpecies per unitatis additionem, vel ſubtractionem; & formales rerum differentiæ conſiſtunt in quodam perfectionis ordine. Nam planta ſpecie differt a lapide in hoc quod ſuperaddit vitam; animal vero brutum a planta in hoc quod ſuperaddit ſenſum; homo vero a bruto in hoc quod ſuperaddit rationem. Et ideo in rebus immaterialibus, in quibus non poteſt eſſe multiplicatio ſecundum diviſionem materiæ, impoſſibile eſt quod ſit pluralitas niſi cum ordine quodam. In ſubſtantiis quidem immaterialibus creatis eſt ordo perfectionis, ſecundum quod unus Angelus eſt perfectioris naturæ quam alius. Et quia quidam Philoſophi crediderunt, quod omnis natura imperfecta crearetur a perfectiori, ideo dixerunt quod in ſubſtantiis ſeparatis non poteſt eſſe multiplicatio niſi per cauſam, & cauſatum: quod tamen recta fides non tenet: quia credimus ex ordine divinæ ſapientiæ, differentes ordines ſubſtantiarum immaterialium productos eſſe. Cum autem in divinis non poſſit eſſe ordo perfectionis, ut Ariani poſuerunt, dicentes Patrem Filio eſſe maiorem, & utrumque Spiritu ſancto; relinquitur quod pluralitas in divinis perſonis eſſe non poteſt, nec intelligi: niſi ſecundum ordinem originis ſolum, ut ſcilicet Filius ſit a Patre, & Spiritus ſanctus a Filio. Si enim Spiritus ſanctus non eſſet a Filio, ex æquo reſpiceret Patrem quantum ad originem: unde vel non eſſent duæ perſonæ; vel eſſet ordo inter eos perfectionis ſecundum Arianos; vel eſſet inter eos materialis diviſio, quod eſt impoſſibile. Et hanc rationem ſequens Hilarius in Lib. de Synodis (poſt med.) dicit, quod ponere in divinis duos ingenitos, ideſt non ab aliquo exiſtentes, eſt ponere duos Deos: quia ſi non ſit multiplicatio per originis ordinem, oportet quod ſit per ordinem naturarum: & ideo eadem eſt ratio, ſi inter Filium & Spiritum ſanctum originis ordo non ponatur. Secundo quia quod procedit ab uno naturaliter, oportet eſſe unum: natura enim ſemper ad unum ſe habet: ſed quæ procedunt ab aliquo per voluntatem operantem, poſſunt eſſe plura, licet ſint ab uno; ſicut ab uno Deo diverſæ creaturæ proceſſerunt ſecundum voluntatem ipſius. Conſtat autem quod Filius procedit a Patre naturaliter; & non per voluntatem, ut Ariani dixerunt: & hoc ideo quia Hilarius in Lib. de Synodis (a med.) dicit: *Quod naturaliter procedit ab aliquo, eſt tale quale eſt ipſum a quo procedit; quod autem procedit ab aliquo ſecundum voluntatem agentem, non eſt tale quale eſt illud a quo procedit, ſed quale vult eſſe illud*. Filius autem talis eſt qualis eſt Pater; creaturæ vero ſunt tales quales Deus voluit eas eſſe. Unde Filius eſt a Patre naturaliter, creaturæ autem ab eo per voluntatem. Similiter autem & Spiritus ſanctus talis eſt qualis eſt Pater: non enim eſt creatura, ut (*a*) Arianus, & Macedonius dixerunt. Unde oportet quod naturaliter a Patre procedat: propter quod dicitur ab Athanaſio & aliis ſanctis eſſe naturalis Spiritus Patris, & Filii. Impoſſibile eſt ergo quod Filius, & Spiritus ſanctus procedant a Patre, niſi hoc modo quod a ſolo Patre procedit unus ſolus, ſcilicet Filius; & a Patre, & Filio, inquantum unum ſunt, unus Spiritus ſanctus. Tertio quia ſicut Richardus in V. de Trinit. (cap. IX.) probat, impoſſibile eſt quod in divinis ſit mediata proceſſio. Cum enim quælibet perſona ſit in alia, oportet quod quælibet divina perſona immediate ad aliam ordinetur. Si autem Filius, & Spiritus ſanctus eſſent a Patre abſque hoc quod Spiritus ſanctus eſſet a Filio, Spiritus ſancti ad filium non eſſet immediatus ordo: non enim ordinarentur ad invicem, niſi mediante uno a quo exi-

(a) *Forte* Arius.

exiſterent, ſicut duo fratres ab uno patre geniti. Unde impoſſibile eſt quod Filius, & Spiritus ſanctus hoc modo ſint a Patre, ſicut duæ perſonæ diſtinctæ, quod unus eorum non ſit ab alio. Si vero aliquis conſideret diſtinctionem perſonarum per ordinem ad attributa eſſentialia, patet etiam quod idem ſequitur. Primo quidem quia ſecundum hoc dicitur, quod Filius procedit per modum naturæ, Spiritus autem ſanctus per modum voluntatis. Nam ſemper proceſſio naturæ eſt principium & origo cuiuslibet alterius proceſſionis: omnia enim quæ per artem, & voluntatem, vel intellectum fiunt, procedunt ab his quæ ſecundum naturam ſunt: & ideo Richardus dicit VI. de Trin. (c. 17. inter princ. & med.) quod inter omnes procedendi modos conſtat primum locum tenere, & ceteris principaliorem eſſe illum modum procedendi qui eſt Filii a Patre. Nam niſi iſte præceſſerit, ceterorum (*a*) nullus exiſtendi locum habebit omnino. Secundo manifeſtum eſt, ſi dicatur, quod Filius procedit proceſſione intellectuali ut verbum, Spiritus autem ſanctus proceſſione voluntatis ut amor. Non enim poteſt eſſe, nec intelligi quod amor ſit alicuius quod non eſt in intellectu præconceptum: unde quilibet amor eſt ab aliquo verbo, loquendo de amore in intellectuali natura. Tertio idem apparet, ſi Spiritum ſanctum dicamus eſſe vivificum quoddam ſpiramen divinitatis, ut dicit Athanaſius. Omnis enim motus, & actio vitæ ordinatur per intellectum, niſi ex imperfectione naturæ contrarium accidat Unde ex omnibus ſupradictis datur intelligi quod nec Spiritus ſanctus eſſet alius a Filio, ſi ab eo non procederet; nec ſpiratio eſſet aliud a generatione.

Ad primum ergo dicendum, quod Spiritus ſanctus diſtinguitur ſubſtantialiter a Filio in hoc quod origo unius differt ab origine alterius; ſed ipſa differentia originis eſt per hoc quod Filius eſt a Patre ſolo, Spiritus autem ſanctus a Patre, & Filio. Quod patet per Richardum de Sancto Victore qui in II. de Trin. (Lib. V. c. XX. a med. implicite) dicit. *Notandum, quod huiuſmodi differentia proprietatum in ſolo conſiſtit numero producentium: nam prima earum habet eſſe a nulla alia, altera ab una ſola, tertia vero a gemina.*

Ad ſecundum dicendum, quod id quod dicit Anſelmus, quod Filius, & Spiritus ſanctus per hoc ſolum adinvicem diſtiguuntur quod diverſo modo procedunt, eſt omino verum; ſed, ſicut oſtenſum eſt, diverſo modo procedere non poſſent, niſi Spiritus ſanctus a Filio eſſet: unde remoto quod Spiritus ſanctus non ſit a Filio, omino diſtinctio Spiritus ſancti removetur a Filio. Eſt autem intentio Anſelmi in lib. de proceſſione Spiritus ſancti prius ponere ea in quibus nos convenimus cum negantibus Spiritum ſanctum a Filio eſſe, qui tamen Spiritum ſanctum a Filio dicunt diſtingui: unde verba prædicta Anſelmi inducta ſunt magis ut diſputativa ſuppoſitio quam veritatis definitio.

Ad tertium dicendum, quod bene ſequitur, ſi ſunt duo modi originis in divinis, quod ſunt duæ perſonæ procedentes; ſed duo modi originis eſſe non poſſunt niſi per hoc quod Spiritus ſanctus procedit a Filio, ut oſtenſum eſt.

Et ſimiliter dicendum ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod non oportet quod tot ſint perſonæ ſubſiſtentes in divinis, quot ſunt relationes: nam in una perſona patris ſunt duæ relationes, ſcilicet paternitas, per quam refertur ad Filium, & communis ſpiratio, per quam refertur ad Spiritum ſanctum: paternitatis enim relatio conſtituit perſonam ſubſiſtentem; ſed relatio communis ſpirationis non eſt proprietas perſonam conſtituens, ſed relatio perſonæ ſubſiſtenti inhærens. Unde non ſequitur, ſi ex generatione, & proceſſione conſequuntur duæ relationes, quod propter hoc ſint tantum duæ perſonæ ſubſiſtentes, Poteſt etiam reſponderi, quod non ſunt duæ proceſſiones, niſi unus procedentium ſit ab alio, ut dictum eſt.

Et per hoc patet ſolutio ad ſextum.

Ad ſeptimum dicendum, quod illud quod procedit per modum amoris, oportet quod procedat ab eo quod procedit per modum naturæ, ut ex dictis patet.

Ad octavum dicendum, quod ſpiratio diſtinguit Spiritum ſanctum a ſpirante, ſicut generatio generatum a generante; non tamen ex hoc ſequitur quod ſpiratus a generato diſtinguatur, cum & ſpirans, & generans ſint idem. Nec propter hoc quod idem non poteſt duabus proceſſionibus diverſis procedere; ſed proceſſiones in divinis non poſſunt eſſe diverſæ, niſi per hoc quod unus procedentium eſt ab alio, ut oſtenſum eſt (art. præc.)

Ad nonum dicendum, quod Spiritus ſanctus ita perfecte eſt a Patre, ſicut a Patre, & Filio; non tamen propter hoc quod eſt a Patre, a Filio diſtinguitur, ſed propter hoc quod eſt a Filio. Ad

(a) *Al.* nullum.

Ad decimum dicendum, quod Pater eſt ſufficiens principium Spiritus ſancti, nec indiget alio principio ad ſpirationem Spiritus ſancti: Filius enim non eſt aliud principium Spiritus ſancti a Patre, ſed unum principium cum ipſo.

Ad undecimum dicendum, quod licet proceſſio ſit prius per intellectum quam communio, ſicut commune quam proprium; tamen talis proceſſio, ſcilicet Spiritus ſancti, qui procedit quaſi amor, & communio, & nexus Patris, & Filii, non eſt prius ſecundum intellectum quam communio: unde non oportet quod remota communione remaneat proceſſio; ſicut animal eſt prius ſecundum rationem quam homo, non autem animal rationale.

Ad duodecimum dicendum, quod eædem ſecundum rem in divinis ſunt proprietates, & relationes, & notiones; niſi quod proprietates ſunt ſolum tres, ſcilicet paternitas, filiatio, & proceſſio; relationes autem ſunt quatuor, addita prædictis proprietatibus tribus communi ſpiratione, quæ relatio quidem eſt, non tamen proprietas, quia non uni perſonæ convenit, ſed duabus. Notiones vero ſunt quinque; addita innaſcibilitate; quæ non eſt relatio, ſed notio, quia per eam Pater innoteſcit: eſt etiam proprietas, quia convenit ſoli Patri; non tamen proprietas perſonalis, quia non conſtituit perſonam Patris. Quantum ergo ad rem, ordinem habere non poſſunt proprietates, relationes, & notiones, cum idem ſub tribus contineatur. Si autem eorum ordo quantum ad proprias rationes requiratur, tunc notio prior eſt relatione ſecundum ordinem quo aliquid dicitur prius quo ad nos; relatio autem, & proprietas ſecundum ordinem quo aliquid prius eſt ſecundum rem. Si autem relationis, & proprietatis ordinem requiramus, in rebus creatis non eſt eorum ordinem aſſignare. Nam aliqua proprietas eſt relatio, ſed non omnis: ſimiliter & aliqua relatio eſt proprietas, ſed non omnis. Si tamen proprietas ab aliquo abſoluto ſumatur, ſic proprietas primum eſt eo ordine quo abſolutum eſt prius relato. In divinis autem perſonis oportet quod relationis ratio rationem proprietatis præcedat: nam cum proprium ſit quod uni ſoli convenit, ratio proprietatis diſtinctionem præſupponit. In divinis autem non poteſt eſſe aliquid diſtinctum, niſi per hoc quod eſt ad aliquid. Unde relatio, quæ eſt diſtinctionis principium in divinis, ſecundum rationem prior eſt proprietate. Sciendum tamen eſt, quod neque proprietas, neque relatio, ſecundum quod huiuſmodi, habent rationem conſtituendi perſonam. Nam cum perſona ſit rationalis naturæ individua ſubſtantia, id quod eſt extra ſubſtantiam, perſonam conſtituere non poteſt: unde in rebus creatis proprietates, & relationes non ſunt conſtituentes, ſed magis advenientes conſtitutis perſonis; in divinis autem ipſa relatio, quæ eſt etiam proprietas, eſt divina eſſentia: & ex hoc habet quod id quod per eam conſtitutum eſt, ſit perſona: niſi enim paternitas eſſet divina eſſentia, nullatenus hoc nomen *Pater* ſignificaret perſonam, ſed ſolum accidens relativum perſonæ, ſicut patet in perſonis humanis. Paternitas ergo, inquantum eſt divina eſſentia, conſtituit hypoſtaſim ſubſiſtentem in divina natura; inquantum vero eſt relatio, diſtinguit; inquantum vero eſt proprietas, convenit uni perſonæ, & non alii; inquantum vero eſt notio, eſt principium innoteſcendi perſonam. Sic ergo ſecundum ordinem intellectus, primum eſt quod ſit perſonam conſtituens: ſecundum quod ſit diſtinguens; tertium quod ſit proprietas; quartum quod ſit notio.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet filiatio non opponatur relative proceſſioni, tamen procedens opponitur relative Filio; & per hoc proceſſio a filiatione diſtinguitur.

Ad quartumdecimum dicendum, quod licet Græci non confiteantur Spiritum ſanctum a Filio procedere, confitentur tamen Filium eſſe aliquo modo principium originis Spiritus ſancti: quod patet ex hoc quod dicunt Spiritum ſanctum a Patre eſſe per Filium, & Spiritum ſanctum eſſe Filii. Nihilominus tamen aliquid implicite contradictionem implicat, quod nihil prohibet ab alio explicite neſciente concedi; & ſic aliquis non intelligens poteſt dicere, Spiritum ſanctum non eſſe a Filio, licet a Filio ſit diſtinctus.

Ad decimumquintum dicendum, quod in hoc quod Damaſcenus Spiritum ſanctum eſſe Filii confitetur, dat intelligere quod origo Spiritus ſancti aliquo modo ſit a Filio.

Ad decimumſextum dicendum, quod Spiritus ſanctus, & Filius dicuntur eſſe duo rivi, inquantum procedunt ambo a Patre: dicitur tamen & a Græcorum doctoribus, quod Filius ſit fons Spiritus ſancti, ſed quod Spiritus ſanctus non eſt a Filio: & idem poteſt dici de aliis ſimilitudinibus.

FINIS TOMI DECIMIQUARTI.

Digitized by Google